[Autor]

[Titlu]

Volumul - [NrVolum] *(opţional)*
Seria [NumeSerie] *(opţional)*

[Autor]
[TitluOrig]
[EdituraOrig], [AnOrig]

© Editura, An
Toate drepturile rezervate

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
Autor
Titlu / Autor;
trad:
...
...
...
...

Versiune ebook: [x.x]

nu contează cît de lung e drumul, important e ce şi cum citeşti

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling

PRELEGERILE WILLIAM JAMES SUSŢINUTE LA UNIVERSITATEA HARVARD, 1933

de

ARTHUR O. LOVEJOY

AUTOMOBILE ROMÂNIA

vă mulţumeşte că ati ales această carte

Traducere din engleză de DIANA DICU

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Filozoful american ARTHUR O. LOVEJOY s-a născut la 10 octombrie 1873, la Berlin şi a murit la 3 decembrie 1962, la Baltimore. Este cunoscut în special pentru opera sa în domeniul istoriei ideilor şi al teoriei cunoaşterii. Fiu al unui pastor din Boston şi al unei mame de origine germană, a obţinut B. A. la Universitatea Berkeley, California (1895) şi M. A. la Harvard (1897), înainte de a studia la Sorbona. După ce a predat la Universitatea Stanford (1899-1901), la Universitatea Washington (1901-1907) şi la Universitatea Missouri (1908-1910), Lovejoy s-a alăturat în 1910 Universităţii John Hopkins unde a predat timp de aproape patruzeci de ani, devenind profesor de filozofie emerit al acestei facultăţi. A pus bazele unui *Journal ofHistory Ideas* după retragerea sa din activitatea universitară în 1938. Este autorul a numeroase lucrări, printre care *Essays in the History of Ideas* şi *Revolt against Dualism*.

Coperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ARTHUR O. LOVEJOY

THE GREAT CHAIN OF BEING

A Study of the History of an Idea

© 1936 and 1964 by the President and Fellows of Harvard College
© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească Lucrarea apare cu acordul dat de Harvard University Press.
ISBN 973-28-0706-7

Nota traducătorului

Opera cea mai cunoscută a lui Lovejoy, *Marele Lanţ al Fiinţei*. *Studiu despre istoria unei idei* (1936), este o amplificare a prelegerilor pe care le-a ţinut la Harvard în 1933 şi urmăreşte istoria „principiului plenitudinii” (adică acela că tot ce e înzestrat cu autentică potenţialitate capătă la un moment dat existenţă), începînd de la primii gînditori greci şi pînă la începutul secolului al XlX-lea. Principiul plenitudinii Universului este strîns legat cu principiul continuităţii regnurilor şi speciilor şi cu principiul raţiunii suficiente, conform căruia trebuie să existe o raţiune pentru ca un lucru posibil să capete existenţă. Aceste principii, care au constituit supoziţii de bază ale gîndirii *ø*entale, se sprijină în cele din urmă pe o supoziţie şi mai elementară, a raţionalităţii Universului. Această carte este, în parte, şi o istorie a imaginii despre Dumnezeu a diferitelor epoci. Implicit, este o carte despre două tipuri de etică şi, în general, o carte ce oferă o perspectivă panoramică, dar şi de detaliu asupra aventurii spiritului cugetător (în special european) de-a lungul a două milenii.

Fiind vorba aici despre treptele perfecţiunii, de la fiinţa cea mai simplă pînă la Fiinţa Supremă, în textul original se întîlnesc deseori expresii ca „mai perfect”, „cel mai perfect”, pe care am fost nevoită să le traduc ca atare, avînd în vedere contextul. Uneori a fost necesară crearea unor cuvinte noi ca trans-mundanitate (*otherworldliness*) şi mundanitate (*this-worldliness*), în capitolul al Il-lea, sau uniformitarism (*uniformitarianisni*) şi diversitarism (*diversitarianism*), în capitolul al X-lea. Deşi tema lexicală a

acestor cuvinte nu există în română, acestea mi s-au părut a fi cele mai bune soluţii.

îi mulţumesc pentru recomandările şi ajutorul său stimatului profesor Mircea Flonta şi, nu în ultimul rînd, le mulţumesc colegelor mele, profesoare la Liceul teoretic „Grigore Moisil”, pentru ajutorul acordat în traducerea citatelor din latină, germană, franceză.

Notele indicate prin asterisc în subsolul paginilor îmi aparţin.

DIANADICU

'

Prelegerile de filozofie şi psihologie „William James” au fost instituite la Harvard în 1929 printr-o dispoziţie testamentară a lui Edgar Pierce. Scopul lor este să onoreze memoria lui William James şi în acelaşi timp să furnizeze prelegeri publice şi informaţii în afara orelor de curs, prin participarea unui eminent cercetător care nu are legături permanente cu Universitatea. Prelegerile profesorului Lovejoy au constituit a doua serie a acestui program şi au fost susţinute în anul universitar 1932-1933^

Prefaţă

Titlul acestei cărţi poate părea unor persoane culte ciudat, iar subiectul, nefamiliar. Totuşi sintagma pe care am ales-o pentru titlu a fost multă vreme una din cele mai cunoscute în vocabularul filozofiei, al ştiinţei şi poeziei reflexive øentale; iar concepţia care, în timpurile moderne, a ajuns să fie exprimată prin această sintagmă sau prin unele similare a fost una din cele mai puternice şi persistente presupoziţii în gîndirea øentală. A fost de fapt, pînă acum un secol, cea mai răspîndită concepţie despre alcătuirea generală a lumii,

despre modelul constitutiv al Universului şi, ca atare, a predeterminat în mod necesar ideile curente asupra multor altor chestiuni.

Prin urmare, adevărata ciudăţenie este că istoria acestei concepţii nu a fost pînă acum scrisă, iar înţelesul şi implicaţiile ei nu au fost analizate. încercînd acest lucru acum, voi prezenta ceea ce, după părerea mea, ar trebui să fie, dar evident nu sînt, adevăruri istorice general ştiute. Dacă nu sînt, îndrăznesc să sper că această carte va ajuta ca ele să devină astfel. Multe fragmente separate din această istorie au fost înfăţişate înainte, şi de aceea pot fi mai mult sau mai puţin familiare. Ceea ce pare că trebuie încă relevat este relaţia lor cu un singur complex foarte răspîndit de idei, şi prin aceasta relaţiile lor reciproce. Anume faptul că fojosirea sintagmei „Lanţul Fiinţei" ca nume descriptiv pentru Univers a fost de obicei un mod de a atribui acestui Univers trei caracteristici pregnante, specifice şi foarte neobişniute, de asemenea^ă aceste caracteristici implicau o anumită concepţie despre natura lui Dumnezeu; că această concepţie a fost secole de-a rîndul asociată cu o alta, faţă de care se afla în opoziţie latentă, o opoziţie care în cele din urmă a devenit evidentă; că cea mai mare parte din gîndirea religioasă øentală a intrat astfel în profund conflict cu sine însăşi; că acestor presupoziţii despre alcătuirea Universului li s-a asociat o presupoziţie despre valoarea supremă, aflată de asemenea în conflict cu o altă la fel de răspîndită concepţie despre bine – prima dintre ele avînd consecinţe de-abia în perioada romantismului; că această idee despre valoare, împreună cu credinţa că Universul *este* ceea ce termenul „Lanţul Fiinţei" afirma că este, a furnizat principala bază pentru majoritatea încercărilor mai serioase de a rezolva problema răului şi de a arăta că alcătuirea Universului este inteligibilă şi raţională şi că aceeaşi credinţă despre structura naturii constituie fundalul ştiinţei moderne foarte timpurii şi de aceea a influenţat formarea ipotezelor ştiinţifice în diverse

moduri – toate acestea sînt cîteva din faptele istorice mai generale pe care am încercat să le expun şi să le ilustrez cu anumite detalii. Această punere în temă poate ajuta cititorul să aprecieze dacă vreuna din temele volumului de faţă este de interes pentru el şi să vină în ajutorul recenzentului, deşi, aşa cum ar trebui să facă un autor prudent, am încercat să evit să dezvălui într-un rezumat preliminar povestea ce urmează să fie spusă.

Istoria acestui complex de idei mi-a părut că sugerează, dacă nu chiar demonstrează, anumite concluzii filozofice. Am încercat să indic aceste concluzii în „morala" ce urmează ultimei prelegeri. îmi dau seama că ele sînt prea sumar prezentate. Tratarea lor mai amplă ar fi extins prea mult volumul cărţii.

În mare parte, prelegerile au fost publicate în forma în care au fost ţinute, dar libertatea acordată de Comitetul director de la Harvard University Press a făcut posibilă extinderea lor considerabilă, în principal prin adăugarea mai multor citate pentru pasajele ilustrative. Acestea din urmă le vor părea poate prea abundente unora dintre cititori. Dar, citind alte lucrări cu acest caracter, am fost adesea exasperat de găsirea unor *precis* sau parafraze acolo unde doream să întîlnesc limbajul propriu autorilor ale căror idei erau analizate. De aceea eu am dat citate din textele relevante, recurgînd însă doar la o lungime rezonabilă. Pe de altă parte, nu am încercat să includ aici întregul volum de ilustrări posibile. Cartea de faţă nu pretinde să fie" nici măcar aproximativ, un *corpus* al textelor în care se regăseşte ideea centrală, precum şi alte idei legate de ea.

Există în natura întreprinderii mele o anumită dificultate pe care sper că cititorul binevoitor o va lua în considerare. Prelegerile nu au fost gîndite pentru specialişti dintr-un singur domeniu, ci pentru un public universitar variat. Unul din scopurile esenţiale ale cărţii este să urmărească ideile de care se ocupă în cîteva sfere distincte ale istoriei gîndirii. în consecinţă, tratînd despre un anumit domeniu, a trebuit

să explic unele chestiuni foarte cunoscute specialiştilor domeniului respectiv, dar eventual necunoscute în aceeaşi măsură celorlalţi sau „cititorului de rînd”.

O mare parte din ceea ce este conţinut aici în Prelegerea a Vil-a şi cîteva propoziţii din Prelegerea a X-a au fost anterior publicate în *Publications ofthe Modern Language Association of America*, voi. XLII, 1927.

Datorez mulţumirile mele cîtorva dintre colegii şi prietenii care cu generozitate au citit în manuscris părţi din carte, cunoştinţele lor în anumite domenii făcîndu-i critici şi sfătuitori de valoare. Pentru un astfel de ajutor le sînt îndatorat dr George Boas, dr Harold Cherniss, dr Robert L. Patterson şi dr Alexander Weinstein de la Universitatea Johns Hopkins şi dr Marjorie Nicolson de la Colegiul Smith. îmi exprim faţă de Departamentul pentru filozofie al Universităţii Harvard înalta apreciere pentru onoarea şi privilegiul” ce mi s-au acordat de a prezenta la Harvard, cu ocazia unor prelegeri purtînd numele lui William James, cîteva roade ale anilor uceniciei mele filozofice, începînd cu momentul cînd l-am auzit pentru prima oară pe marele filozof ilustrînd în felul său incomparabil semnificaţia „deschiderii pragmatice a minţii” şi posibilitatea unor abordări noi şi revigorante ale vechilor probleme ale omului.

Universitatea John Hopkins Martie, 1936

Arthur O.Lovejoy

1

Introducere: Studiul istoriei ideilor

Aceste prelegeri sînt în primul rînd o încercare de a oferi o contribuţie la istoria ideilor. Pentru că termenul este adesea folosit într-un sens mai vag decît cel pe care-l gîndesc eu, înainte de a începe tratarea propriu-zisă a subiectului e necesar să prezint pe scurt domeniul, scopul şi metoda tipului de demers teoretic pentru care aş rezerva folosirea

acestui termen. Prin istoria ideilor înţeleg ceva care este mai specific şi în acelaşi timp mai puţin restrîns decîtlstoria filozofiei. Ea se diferenţiază în primul rînd prin caracterul elementelor pe care le foloseşte. Deşi în mare studiază acelaşi material ca şi celelalte ramuri ale istoriei gîndirii şi e dependentă în mare măsură de travaliul lor anterior, ea divide acel material într-un fel special, asociază părţile în grupări şi relaţii noi, priveşte acel material prin prisma unui scop diferit. Se poate spune, deşi comparaţia poate fi greşit înţeleasă, că metoda iniţială a istoriei ideilor,este oarecum analoagă aceleia a chimiei analitice. De exemplu, în domeniul istoriei doctrinelor filozofice ea decupează sistemele individuale bine definite şi, avînd în vedere scopurile sale specifice, le analizează în elementele lor componente, în ceea ce putem numi *idei-unităţi* (*unit-ideas*). întregul corp doctrinar al oricărui filozof sau al oricărei ştoli este aproape întotdeauna un agregat complex şi eterogen – şi adesea într-un fel pe care nici filozoful însuşi nu-l bănuieşte. Nu este vorba numai de un compus oarecare, ci de un compus instabil, deşi în toate epocile fiecare nou filozof uită de obicei acest adevăr trist. Căutarea idei-lor-unităţi într-un astfel de compus ne face, cred, să vedem mai clar faptul că cele mai multe sisteme filozofice sînt originale şi distincte mai ales prin structură decît prin elementele componente. Cînd studentul trece în revistă vasta înşiruire de argumente şi opinii care umple manualele noastre de istorie a filozofiei, probabil că e uimit de multiplicitatea şi aparenta diversitate a chestiunilor prezentate. Chiar dacă varietatea materialului este simplificată oarecum cu ajutorul clasificărilor convenţionale şi în mare măsură eronate ale filozofilor în şcoli sau *isme*, el totuşi apare ca extrem de variat şi complicat. Fiecare epocă pare că dezvoltă noi specii de raţionamente şi concluzii pentru aceleaşi vechi probleme. Dar adevărul este că numărul de idei filozofice şi motive dialectice distincte este – aşa cum se spune şi despre numărul glumelor într-adevăr

originale – în mod decisiv limitat, deşi, fără îndoială, ideile primare sînt considerabil mai numeroase decît glumele primare. Aparenta noutate a multor sisteme se datorează doar folosirii şi aranjării vechilor elemente care le compun. Cînd ne vom da seama de acest lucru, istoria ca întreg va părea un lucru mult mai simplu. Nu intenţionez să susţin, fireşte”că nu apar din cînd în cînd în istoria ideilor concepţii esenţial noi, probleme noi şi moduri noi de a raţiona asupra lor. Dar astfel de sporuri de absolută noutate îmi par mult mai rare decît se crede în general. Este adevărat că, întocmai cum compuşii chimici diferă în calităţile lor sensibile de elementele ce îi compun, tot astfel elementele doctrinelor filozofice, în diferite combinaţii logice, nu sînt întotdeauna recunoscute imediat. înaintea analizei, chiar şi acelaşi complex de idei poate părea să nu fie acelaşi în expresiile sale diferite, din cauza diversităţii temperamentelor filozofilor şi, prin urmare, a accentului diferit pus pe anumite părţi ale sistemului, sau din cauză că se ajunge la concluzii diferite pornind de la premise parţial identice. Istoricul ideilor individuale va căuta să pătrundă pînă la elementele logice sau pseudologice comune din spatele deosebirilor de suprafaţă.

Aceste elemente nu corespund întotdeauna sau de obicei cu termenii prin care ne-am obişnuit să desemnăm marile concepţii ale omenirii. Unii au încercat să scrie istorii ale ideii de Dumnezeu şi este bine ca asemenea istorii să fie scrise. Dar ideea de Dumnezeu nu este o idee-unitaţe. Prin aceasta nu înţeleg doar truismul că oameni diferiţi folosesc acest nume pentru a desemna fiinţe supranaturale total diferite şi incompatibile, ci doresc să spun că în *oricare* din aceste credinţe poţi descoperi de obicei unul sau mai multe lucruri, mai elementare şi mai semnificative decît credinţa însăşi. Este adevărat că Dumnezeul lui Aristotel nu avea aproape nimic în comun cu Dumnezeul Predicii de pe Munte – deşi, printr-unul din cele mai ciudate şi importante paradoxuri din istoria Occidentului, teologia filozofică a

creştinătăţii i-a identificat şi a considerat imitarea lor scopul ultim al omului. Dar este, de asemenea, adevărat că doctrina lui Aristotel despre fiinţa căreia i-a dat cel mai înalt nume pe care-l cunoştea a fost doar una din consecinţele unui anume mod mai general de a gîndi, o specie de dialectică (despre care voi vorbi mai tîrziu) care nu îi era specifică doar lui, ci era o dialectică foarte caracteristică grecilor şi aproape total străină anticei gîndiri iudaice, un mod de gîndire care şi-a manifestat influenţa în etică şi estetică şi uneori chiar în astronomie şi în teologie. Istoricul ideilor va aplica metoda sa de cercetare tocmai acestei idei primare, în acelaşi timp fundamentală şi mai variat operativă. Ceea ce îl interesează în special sînt factorii dinamici, ideile care produc efecte în istoria gîndirii. O doctrină formulată este cîteodată un lucru relativ inert. Concluzia la care s-a ajuns printr-un proces de gîndire este adeseori punctul final al procesului de gîndire respectiv. Poate că factorul mai semnificativ în această chestiune nu este dogma pe care o proclamă anumiţi gînditori – fie ea simplă sau multiplă în semnificaţii , ci motivele sau raţiunile care l-au condus la aceasta. Iar motivele şi raţiunile parţial identice pot contribui la producerea unor concluzii foarte diverse, şi aceleaşi concluzii independente pot fi generate, în epoci diferite şi în minţi diferite, de motive logice – sau de alt fel – total distincte.

Nu e poate superfluu să remarc, de asemenea, că doctrinele sau tendinţele denumite cu nume familiare ce se termină în *ism* nu sînt de obicei unităţi de felul celor pe care istoricul ideilor caută sa le deosebească. Ele constituie mai degrabă compuşii la care metoda lui de analiză trebuie aplicată. Idealismul, romantismul, raţionalismul, transcendentalismul, pragmatismul, toţi aceşti termeni dificili şi generatori de confuzie pe care am dori să-i vedem excluşi din vocabularul filozofului cît şi al istoricului sînt nume de complexe, nu de unităţi, şi anume de complexe în două sensuri. De obicei ele reprezintă nu o singură

doctrină, ci mai multe doctrine deseori antagonice susţinute de diverşi indivizi sau de diverse grupuri la a căror viziune s-au aplicat aceste etichete fie de către ei înşişi, fie prin terminologia tradiţională a istoricilor. Şi fiecare din aceste doctrine, la rîndul ei, poate fi analizată în elemente mai simple, deseori foarte ciudat combinate şi derivate dintr-o varietate de motive şi de influenţe istorice diferite unele de altele. Termenul „creştinism", de exemplu, nu este numele nici unei unităţi de tipul celei pe care o caută istoricul ideilor. Nu mă refer doar la faptul bine cunoscut că oamenii care au afirmat că sînt creştini au susţinut, de-a lungul istoriei, tot felul de credinţe diferite şi chiar opuse, dîndu-le acelaşi nume, ci şi la faptul că toate aceste persoane şi secte au susţinut, de obicei sub acel nume, o foarte variată colecţie de idei, a căror combinare într-un conglomerat avînd un nume şi considerat a fi o unitate distinctă a fost rezultatul unor procese istorice foarte complicate şi stranii. Este desigur binevenit şi necesar ca istoricii ecleziaşti să scrie cărţi despre istoria creştinismului. Dar, făcînd aceasta, ei scriu despre o serie de fapte care, luate în ansamblu, nu au aproape nimic în comun decît numele; regiunea geografică în care au apărut; venerarea unei anumite persoane, a cărei natură şi învăţătură au fost de altfel diferit apreciate, astfel încît şi aici unitatea este doar numele? de asemenea, identitatea unei părţi a antecedentelor lor istorice, a anumitor' cauze şi influenţe care, divers combinate cu alte cauze, au făcut fiecare din aceste sisteme de credinţă să fie ceea ce este. în întreaga serie de credinţe şi mişcări ce poartă acelaşi nume şi în fiecare din ele luate separat trebuie să trecem^ dincolo de aparenţa unităţii şi identităţii, să spargem învelişul care le ţine strîns, dacă vrem să vedem adevăratele unităţi, adevăratele idei operante care sînt prezente în fiecare caz.

Aceste largi mişcări şi tendinţe, aceste „isme" cum sînt denumite convenţional nu sînt de regulă adevărate obiecte de interes ale istoricului ideilor, ele sînt doar materialele

iniţiale. Prin urmare, de ce natură sînt elementele, acele unităţi primare şi persistente sau dinamic recurente ale istoriei gîndirii? Ele sînt destul de eterogeni; nu voi încerca o definiţie riguroasă, ci doar voi menţiona cîteva din tipurile principale.

1. In primul rînd există *presupoziţii* implicite sau parţial explicite, sau *deprinderi mentale* mai mult sau mai puţin *inconştiente*, ce operează în gîndirea unui individ sau a unei generaţii. E vorba despre credinţele care sînt într-atît o chestiune de deprindere, încît mai degrabă sînt presupuse tacit decît exprimate formal sau susţinute, sînt felurile de a gîndi care par atît de naturale şi inevitabile încît nu sînt analizate cu rigoarea unei conştiinţe de sine logice şi care sînt deseori decisive pentru doctrina unui filozof, şi chiar mai mult, pentru tendinţele intelectuale ale unei epoci. Aceşti factori impliciţi pot fi de naturi diferite. Unul dintre ei este o predispoziţie de a gîndi în termenii anumitor categorii sau prin anumite tipuri de imagini. Există, de exemplu, o foarte importantă deosebire între *esprits simplistes* (noi nu avem un termen englez pentru aceasta) – minţi care de obicei tind să presupună că se pot găsi soluţii simple pentru problemele cu care se confruntă, pe de o parte, iar pe de altă parte minţi care sînt sensibile la complexitatea generală a lucrurilor, în cazul extrem naturile hamletiene, care sînt oprimate şi îngrozite de multiplicitatea consideraţiilor probabil pertinente ce se pot face pentru orice situaţie cu care se confruntă şi de faptul că aceste consideraţii sînt legate una de alta. Reprezentanţii Iluminismului secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost explicit caracterizaţi prin presupoziţia simplităţii. Deşi au existat numeroase excepţii, deşi au existat multe idei în acele vremuri care demonstrau contrariul, a fost totuşi în mare un timp al acelor *esprits simplistes*, iar acest fapt a avut cele mai importante consecinţe practice. Prezumţia simplităţii a fost, e adevărat, combinată, în gîndirea unor reprezentanţi, cu un anume simţ al

complexităţii Universului şi prin urmare o neîncredere în puterea de înţelegere a omului, care poate părea la început în contradicţie cu această simplitate, dar care în realitate nu a fost aşa. Scriitorul tipic din secolul al XVIII-lea era suficient de conştient că Universul ca întreg este din punct de vedere fizic extrem de întins şi complex. Unul din exemplele favorite de retorică reflexivă ale acelei perioade este avertismentul lui Pope împotriva trufiei intelectului:

He who through vast immensity can pierce,
See worlds on worlds compose one universe,
Observe how system into system runs,
What other planets circle other suns,
What vary'd being peoples every star,
May teii why Heaven has made us as we are.
But of this frame, the bearing and the ties,
The strong connections, nice dependencies,
Gradations just, has thy pervading soul,
Look'd thro? Or can a part contain the whole?[1]

Acest fel de a gîndi se găseşte din abundenţă în filozofia epocii. Această pozâ a modestiei intelectuale a fost o caracteristică aproape universal prevalentă a acelei epoci, pe care Locke, poate mai mult decît oricare altul, a făcut-o cunoscută. Omul trebuie să devină conştient de limitele capacităţilor sale mintale, trebuie să fie mulţumit cu acea „înţelegere relativă şi practică", singurul organ al cunoaşterii pe care îl posedă. „Oamenii", spune Locke într-un pasaj cunoscut, „pot găsi destule lucruri cu care să-şi ocupe mintea şi să-şi întrebuinţeze mîinile în chip variat, cu plăcere şi mulţumire, dacă nu vor să se

1 *Cel care poate prin vasta imensitate să pătrundă, / Să vadă lumi după lumi alcătuind un Univers, / Să observe cum sistemele se mbină, / Cum alte planete se rotesc în jurul altor sori, / Cum alte fiinţe populează fiecare stea / Acela ar putea să spună de ce ne a făcut Cerul aşa cum sîntem. / Dar a pătruns oare sufletul tău, / Alcătuirea acestor lucruri, sensul şi legăturile lor, / Puternicele conexiuni, subordonările subtile, / Gradaţiile juste? Poate o parte să conţină ntregul?*

împotrivească cu semeţie propriei lor naturi şi să lepede darurile de care mîinile lor sînt pline, numai din pricină că nu sînt în stare să îmbrăţişeze totul.” Nu trebuie „să lăsăm slobode gîndurile noastre pe vastul ocean al existenţei, ca şi cînd acea nemărginită întindere ar fi domeniul firesc şi neîndoielnic al intelectului nostru, ca şi cînd în cîmpul ei nu ar exista nimic care să rămînă în afara soluţiilor sale sau care să scape puterii sale de înţelegere... Noi nu prea avem motiv să ne plîngem de îngustimea minţii noastre dacă vom voi să o întrebuinţăm numai la ceea ce ne poate fi de folos, căci pentru aceasta ea este foarte încăpătoare... Un servitor leneş şi neascultător care nu ar vrea să-şi vadă de munca lui la lumina lumînării nu ar putea invoca drept scuză faptul că i-a lipsit lumina soarelui. Luminarea care pîlpîie în noi ne luminează îndeajuns pentru toate treburile noastre. Descoperirile pe care le facem cu ajutorul ei ar trebui să ne mulţumească şi noi vom folosi just intelectul nostru atunci cînd vom examina lucrurile în chipul şi în măsura în care ele sînt potrivite facultăţilor noastre.[2]

Dar deşi această cuvenită difidenţă, această ostentativă modestie în recunoaşterea disproporţiei dintre intelectul uman şi Univers a fost moda intelectuală dominantă într-o mare parte a secolului al XVIII-lea, ea a fost în mod frecvent însoţită de o prezumţie exaltată privind simplitatea adevărurilor care *sînt* necesare şi la îndemîna omului, de o încredere în posibilitatea unor „metode sumare şi uşoare”, nu numai în cazul deiştilor, ci în toate chestiunile de interes uman în acea epocă. „Simplitate, cea mai nobilă podoabă a adevărului”, scria John Toland, edificator; şi se poate vedea că pentru el, ca şi pentru mulţi contemporani ai săi avînd aceeaşi predispoziţie, simplitatea nu era de fapt doar un ornament exterior, ci aproape un atribut necesar al oricărei

2 *John Locke, Eseu asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, voi. I, pp. 15-17 (trad. Armând Roşu şi Teodor Voiculescu).*

concepţii sau doctrine pe care ei doreau s-o accepte ca adevărată sau pe care doreau s-o cerceteze.

Cînd, în celebrele sale versuri, Pope pleda contemporanilor săi:

Know then thyself! Presume not God to scan
The proper study of mankind is man,[3]

el dorea să spună că problemele teologiei şi metafizicii speculative sînt prea vaste pentru gîndirea umană. Dar el dorea să le transmită contemporanilor şi că omul e o entitate destul de simplă, a cărei natură putea fi înţeleasă cu ajutorul puterilor intelectuale simple şi deci limitate cu care era înzestrat omul. Presupunînd că natura umană e un lucru simplu, Iluminismul a considerat că şi problemele politice şi sociale sînt simple şi de aceea uşor de soluţionat. Să eliberăm mintea umană de cîteva erori vechi, să eliminăm din credinţele sale complicaţiile artificiale ale sistemelor metafizice şi ale dogmelor teologice, să redăm relaţiilor sociale ceva din simplitatea stării naturale – şi atunci capacităţile naturale ale minţii se vor realiza, se presupunea, şi omenirea va trăi fericită în veci. Cele două tendinţe pe care le-am menţionat, pe scurt, pot fi urmărite în rădăcina lor comună. Limitarea activităţilor de interes pentru om şi chiar a întinderii imaginaţiei sale era în sine manifestarea unei preferinţe pentru scheme simple de idei. Afişarea modestiei intelectuale era în parte expresia unei aversiuni faţă de incomprehensibil, implicit şi misterios. Pe de altă parte, cînd trecem la perioada romantică, găsim că ceea ce e simplu e privit cu suspiciune şi chiar dispreţ, iar ceea ce Friedrich Schlegel numea *eine romantische Verwirrung*[4] e calitatea cea mai apreciată în temperamente, poezii şi în universuri.

3 *„Cunoaşte te pe tine însuţi! Nu îndrăzni să cercetezi pe Domnul! / Studiul potrivit omenirii este omul.” ** O încîlceală romantică.*

4 *Tot ce e necunoscut trece drept uimitor.*

2. Aceste presupoziţii endemice, aceste deprinderi intelectuale sînt deseori aşa de generale şi aşa de vagi, încît este posibil ca ele să influenţeze reflecţiile omului în aproape orice subiect. Idei de un tip asemănător cu acestea pot fi numite motive dialectice. Cu alte cuvinte, putem să considerăm că mare parte din gîndirea unui individ, a unei şcoli sau chiar a unei generaţii e dominată şi determinată de un mod sau altul de a raţiona, de un truc logic, o supoziţie metodologică, iar acestea, dacă ar fi explicitate, ar deveni o judecată foarte importantă şi poate foarte discutabilă a logicii şi metafizicii. Un motiv care reapare constant este, de exemplu, motivul nominalist, tendinţă aproape instinctivă la unii oameni de a reduce înţelesul tuturor noţiunilor generale la o enumerare de lucruri concrete şi sensibile ce se subsumează acelor noţiuni. Acest lucru se constată în domenii destul de îndepărtate de filozofia propriu-zisă, iar în filozofie apare ca determinant în multe alte doctrine în afară de cele etichetate ca nominalism. Mare parte din pragmatismul lui William James stă mărturie pentru influenţa pe care a avuţ-o asupra lui acest mod de gîndire, în timp ce în pragmatismul lui Dewey el joacă, în opinia mea, un rol mult mai mic. Din nou, există motivul organismului sau al „florii din zidul crăpat”, obiceiul de a presupune că, atunci, cînd avem un complex de idei de un fel sau altul, nici un element din acel complex nu poate fi înţeles sau nu poate fi ceea ce este în afara relaţiilor sale cu toate celelalte componente ale sistemului căruia îi aparţine. Acest motiv poate fi găsit în felul de a gîndi al oamenilor chiar în chestiuni nefilozofice. în acelaşi timp, el poate fi găsit în alte sisteme filozofice decît acelea care fac o dogmă din caracterul esenţial al” relaţiilor.

3. Un alt tip de factori în istoria ideilor poate fi considerată sensibilitatea la diverse moduri de patos metafizic. Acest factor determinant în stabilirea modelelor filozofice şi a tendinţelor speculative a fost atît de puţin luat în considerare, încît nu găsesc nici un nume deja consacrat

pentru acesta şi sînt constrîns să inventez unul care nu este poate pe deplin clar. „Patosul metafizic” este prezent în orice descriere a naturii lucrurilor, în orice caracterizare a lumii căreia îi aparţine, în termeni care, ca şi cuvintele unui poem, trezesc, prin asociaţiile lor şi printr-o anumită empatie pe care o generează, o dispoziţie sau un ton al sentimentului înrudite în spirit la filozof sau la cititorul său. Pentru mulţi oameni, şi cred că pentru majoritatea nespe-cialiştilor, citirea unei cărţi filozofice^'nu este altceva decît o formă de. experienţă estetică, chiar şi în cazul scrierilor care par lipsite de. orice farmec estetic perceptibil. Mari reverberaţii emoţionale de un fel sau altul sînt stîrnite în cititor fără intervenţia vreunei imagistici. în privinţa patosului metafizic, există multe feluri, şi oamenii diferă prin gradul lor de sensibilitate faţă de fiecare dintre acestea. Este, în primul rînd, patosul completei obscurităţi, frumuseţea incomprehensibilului care mă tem că i-a fixat pe mulţi filozofi în conştiinţa publicului, deşi ei nu urmăreau acest efect. Expresia *omne ighotum pro mirifico** explică în mod concis o parte din voga unor filozofi, inclusiv a cîtorva foarte populari şi în zilele noastre. Cititorul nu ştie exact ce vor ei să spună, dar cu atît mai mult aceşti filozofi au un aer sublim. Un sentiment plăcut de teamă şi exaltare îl copleşeşte în timp ce contemplă gînduri de o profunzime atît de incomensurabilă, profunzimea lor fiind evidentă prin faptul că nu le poate înţelege întru totul. înrudit cu acesta este patosul ezoteric. Cît de incitant e sentimentul iniţierii în mistere ascunse! Şi cu ce efect au reuşit anumiţi filozofi, în special Schelling şi Hegel acum un secol, Bergson în generaţia noastră, să satisfacă profunda dorinţă a omului pentru această experienţă, prezentînd viziunea centrală a filozofiei loxxa pe un lucru ce poate fi înţeles, nu prin înaintarea treptată a raţionamentului ghidat de logica aflată la îndemîna oricui, ci printr-un salt brusc pe un plan al intuiţiei, total diferit în principiu de cel al simplei înţelegeri. Unii discipoli ai lui H. Bergson explică admirabil locul pe

care patosul pentru ezoteric îl are în această filozofie sau în reacţia la această filozofie. M. Rageot, de exemplu, declară că cineva nu poate dobîndi acea *intuition philosophique* care e secretul noii învăţături decît dacă se naşte a doua oară într-un anumit sens. Iar M. Le Roy scrie: „Un văl interpus între realitate şi noi înşine, care cade deodată, ca risipirea unei vrăji, şi ne dezvăluie adîncimi de lumină pînă atunci neimaginate în care ni se revelează realitatea însăşi pentru prima dată; acesta este sentimentul pe care îl încearcă la fiecare pagină şi cu unică intensitate cititorul dlui Bergson!”., Aceste două feluri de patos ţin totuşi nu atît de însuşirile pe care o anumită filozofie le atribuie Universului, cît de însuşirile pe care şi le atribuie sieşi sau pe care adepţii săi i-o atribuie. De aceea ar trebui date cîteva exemple de patos metafizic în sens mai strict. O importantă varietate este patosul eternităţii, plăcerea estetică pe care ne-o dă simpla idee a imor-talităţii. Marii poeţi filozofi ştiu bine cum să îl evoce. în literatura engleză este ilustrat de acele cunoscute versuri din *Adonais-ul* lui Shelley, a căror magie am simţit-o cu toţii odată:

The One remains, the many change and pass,
Heaven's light forever shines, earth's shadows fly...[5]

Nu este de la sine evident că faptul de a rămîne pentru totdeauna neschimbat ar trebui privit ca o valoare în sine. Totuşi prin asociaţiile şi imaginile vagi pe care le trezeşte simpla idee a imuabilului – cel puţin prin sentimentul de tihnă pe care a sa *innere Nachahmung*[6] ni-l induce în clipele de oboseală – o filozofie care ne spune că în inima lucrurilor există o realitate imuabilă şi lipsită de orice umbră de schimbare va găsi cu siguranţă rezonanţă în natura noastră emoţională, cel puţin în anumite faze ale experienţei noastre individuale sau colective. Versurile lui Shelley

5 Unul rămîne, restul se schimbă şi trece,
Lumina cerului străluceşte veşnic, umbrele pămîntene dispar...

6 Imitaţie interioară.

ilustrează şi un alt fel de patos metafizic, deseori asociat cu acela al eternului, patosul monistic sau panteistic. E un lucru destul de ciudat, remarca odată William James, satisfacţia pe care o încearcă mulţi oameni cînd spun Toate sînt Unul. Ce este mai frumos şi mai venerabil în numeralul *unu* decît în orice alt număr? Dar din punct de vedere psihologic forţa patosului monistic este într-o anume măsură inteligibilă cînd ne gîndim la natura reacţiilor implicite pe care le produce discuţia despre Unul. Ea stîrneşte, de exemplu, un binevenit sentiment de libertate, care e determinat de triumful asupra problematicelor disjuncţii şi separaţii dintre lucruri, sau de absolvirea de ele. A recunoaşte că lucruri pe care înainte le separam în-mintea noastră sînt într-un fel acelaşi lucru, aceasta este, în sine, o experienţă plăcută a fiinţelor umane. (Vă amintiţi desigur de eseul lui James *On Some Hegelisms* şi de cartea lui B. P. Blood *The Anaesthetic Revelation*.) Deci, cînd o filozofie monistă declară sau sugerează că unul este în sine o parte a Unului universal, se declanşează un întreg complex de răspunsuri emoţionale puţin cunoscute. Dizolvarea simţului adesea apăsător al personalităţii proprii, care se realizează în diverse feluri (de exemplu în aşa-numitul spirit de turmă) poate fi obţinută cu un efect foarte puternic şi printr-o simplă teoremă metafizică. Sonetul lui Santayana care începe astfel: „I would I might forget that I am I”[7] exprimă aproape'perfect felul în care individualitatea conştientă, ca atare, devine o povară. Filozofiile moniste ne dau cîteodată tocmai această eliberare a imaginaţiei noastre de sentimentul de a fi un eu limitat, particular. Distinct de patosul monistic e cel voluntarist, deşi Fichte şi alţii au încercat să le unifice. Acesta este răspunsul naturii noastre active, voliţionale, al sîngelui nostru care devine năvalnic chiar la sentimentul că noi sîntem consubstanţiali cu universul. Acesta nu are nimic în comun cu filozofia ca ştiinţă, ci este în strînsă legătură cu

7 Aş vrea să pot uita că eu sînt eu.

filozofia ca factor istoric, pentru că filozofia nu ca ştiinţă a avut o influenţă importantă în istorie. Sînt convins că sensibilitatea la diferite tipuri de patos metafizic joacă un rol foarte important atît în formarea sistemelor filozofice, orientînd în mod subtil logica multor filozofi şi determinînd parţial voga şi influenţa diferitelor filozofii asupra grupurilor sau generaţiilor. Sarcina delicată de a descoperi aceste variate predispoziţii şi de a arăta cum contribuie ele la a modela un sistem sau la a da plauzibilitate şi răspîndire unei idei – aceasta este o parte a muncii unui istoric al ideilor.

4. O altă preocupare a sa, dacă doreşte să recunoască factorii eficienţi autentici într-o mai amplă mişcare de gîndire, este o cercetare care ar putea fi numită semantica filozofică, un studiu al cuvintelor şi expresiilor sacre ale unei perioade sau mişcări, în vederea unei clarificări a ambiguităţilor lor, a înşiruirii nuanţelor lor de sens şi a unei examinări a felului în care asociaţii complexe de idei ce răsar din aceste ambiguităţi au influenţat dezvoltarea doctrinelor sau au accelerat transformarea insesizabilă a unui mod de a gîndi în altul, poate chiar opus. în mare parte, ambiguităţile sînt cauza ce face ca simple cuvinte să acţioneze independent, ca adevărate forţe în istorie. Un termen ori o sintagmă, ori o formulă care capătă răspîndire sau sînt acceptate din cauză că unul din sensurile lor sau din gîndurile pe care le sugerează este înrudit cu credinţele predominante, standardele valorice, gusturile unei anumite epoci, pot ajuta să schimbe aceste credinţe, standarde şi gusturi prin alte sensuri ori implicaţii sugerate, care nu sînt distinse clar de către cei care le folosesc şi care devin treptat elementele predominante ale semnificaţiei lor. Cuvîntul „natură” – aproape nu mai e nevoie să spun – este cel mai deosebit exemplu de acest fel şi cel mai pregnant subiect pentru investigaţiile semanticii filozofice.

5. Tipul de „idee” cu care ne vom ocupa este totuşi mai precis şi mai explicit şi de aceea mai uşor de izolat şi

identificat cu siguranţă decît acelea despre care am vorbit aici. El constă dintr-o singură judecată sau un singur principiu specific, expres enunţat de către cei mai influenţi dintre filozofii europeni timpurii, împreună cu alte judecăţi care sînt, sau s-a crezut că sînt, corolarele lui. Această judecată esenţială era, cum vom vedea, o încercare de răspuns la o întrebare filozofică pe care în mod natural omul şi-a pus-o şi pe care era inevitabil ca spiritul cugetător să şi-o pună mai devreme sau mai tîrziu. S-a dovedit că această judecată sau acest principiu avea o logică afinitate naturală cu alte principii, la început avansate în cursul reflecţiei asupra unor întrebări diferite şi care ulterior s-au contopit cu ea. Caracterul acestui tip de idei şi al proceselor care compun istoria lor nu mai trebuie descris în continuare în termeni generali, de vreme ce tot ceea ce urmează îl va ilustra.

În al doilea rînd, după ce istoricul a delimitat astfel o idee-unităţe, el va încerca să o urmărească prin mai multe şi în cele din urmă prin toate domeniile istoriei în care figurează într-un grad important, fie că aceste domenii se numesc filozofie, ştiinţă, literatură, artă, religie sau politică. Postulatul unui asemenea studiu este că influenţa unei anumite concepţii, a unei presupoziţii explicite ori tacite, a unui tip de predispoziţie mentală sau a unei teze, sau a unui argument specific trebuie, dacă e să le înţelegem pe deplin natura şi rolul lor istoric, umărită în conexiunea sa prin toate fazele vieţii reflexive a oamenilor la care această influenţă s-a manifestat sau prin atîtea faze cîte îi permit resursele unui istoric. Acest studiu vine din credinţa că *există* mai multe lucruri comune acestor domenii decît se recunoaşte în mod obişnuit, că aceeaşi idee apare, uneori considerabil deghizată, în cele mai variate domenii ale lumii intelectuale. Arta de a schiţa grădini englezeşti de exemplu pare un subiect destul de îndepărtat de filozofie. Totuşi, cel puţin într-un punct, această artă devine parte a unei adevărate istorii filozofice a gîndirii moderne. Voga

aşa-numitelor „grădini englezeşti”, care s-a răspîndit atît de rapid în Franţa şi Germania după 1730, a fost, după cum au arătat Mornet şi alţii, începutul modest, dar cu consecinţe nebănuite, al romantismului, sau al unui anume romantism. Această modă a grădinilor englezeşti, în parte reacţia la supradoza de artificial a grădinilor secolului al XVIII-lea, a apărut în cdhtextul unui entuziasm general pentru stilul englezesc, pe care Voltaire, Prevost, Diderot şi *jurnalştii* hughenoţi din Olanda îl introduseseră. Dar această schimbare de gust în arta grădinilor avea să fie începutul – şi cu-siguranţă nu spun *cauza*, ci prevestirea şi una din cauzele secundare – ale unei schimbări de gust în toate artele şi, într-adevăr, ale unei schimbări de gust în construirea universurilor. în unul din aspectele sale, acel lucru polimorf numit romantism poate fi descris ca o convingere că lumea este un *englischer Garten* la o scară mare. Dumnezeul secolului al XVII-lea, ca şi grădinarii Săi, era un geometru. Dumnezeul romantismului era unul în al cărui univers lucrurile creşteau în voia lor; fără a fi ajutate, în toată diversitatea bogată a formelor lor naturale. Preferinţa pentru neregularitate, aversiunea faţă de ceea ce e total intelectualizat, tînjirea după *echappees* în depărtări înceţoşate – toate acestea, care în cele din urmă aveau să invadeze viaţa intelectuală a Europei în toate aspectele sale, şi-au făcut prima apariţie modernă la o scară amplificată, la începutul secolului al XVIII-lea, în forma noii mode a grădinilor de recreare; şi nu este imposibil să urmărim fazele succesive ale creşterii şi difuziunii lor.1 In timp ce istoria ideilor – în măsura în care se poate vorbi despre ea la timpul prezent şi modul indicativ – este astfel o încercare de sinteză istorică, aceasta nu înseamnă că ea este un simplu conglomerat, cu atît mai puţin că aspiră la o cuprinzătoare unificare a altor discipline istorice. Ea se ocupă doar de un anumit grup de factori istorici şi de aceştia doar în măsura în care V putem vedea cum funcţionează ei în ceea ce sînt considerate domenii

separate ale lumii intelectuale; istoria ideilor se interesează în special de procesele prin care se transmit influenţe dintr-un domeniu în altul. Chiar şi realizarea parţială a unui astfel de program cred că ar contribui substanţial la realizarea unui fundal unic pentru multe fapte acum considerate izolat şi, prin urmare, puţin înţelese. Acest stadiu ar crea porţi în zidurile care, în cursul unui efort de altfel meritoriu, obţinut prin specializarea şi diviziunea muncii, au fost înălţate în universităţile noastre între departamente a căror muncă ar trebui să fie constant corelată. Mă gîndesc în special la catedrele de filozofie şi de literaturi moderne. Majoritatea profesorilor de literatură ar recunoaşte destul de repede că ea trebuie *studiată* – nu numai gustată – în principal pentru conţinutul de idei şi că interesul de care se bucură istoria literaturii constă, în mare, în faptul că este o consemnare a mişcării ideilor – a ideilor care au afectat imaginaţia, emoţiile şi comportarea oamenilor. Iar ideile prezente în literatura reflexivă sînt, desigur, în mare parte idei filozofice diluate sau, ca sa folosesc altă figură de stil, plante crescute.din seminţele aruncate de mari sisteme filozofice care, în sine, poate au încetat să existe. Dar, dintr-o lipsă de instruire adecvată în filozofie, studenţii sau chiar erudiţii istorici ai literaturii deseori nu au recunoscut o astfel de idee cînd au întîlnit-o, nu au recunoscut, cel puţin, ascendenţa ei istorică, influenţele şi implicaţiile logice, celelalte manifestări ale sale în gîndirea umană. Din fericire, această stare de lucruri se află într-o schimbare rapidă în zilele noastre. Pe de altă parte, aceia care cercetează sau predau istoria filozofiei se interesează cîteodată foarte puţin de o idee care nu poartă veşmînt filozofic şi sînt înclinaţi să desconsidere influenţa sa ulterioară în minţile nefilozofice. Dar istoricul ideilor, deşi cel mai adesea caută apariţia unei concepţii sau presupoziţii într-un sistem filozofic sau religios, ori într-o teorie ştiinţifică, va căuta cele mai semnificative manifestări ale sale în artă şi, mai presus de toate, în

literatură. Pentru că, aşa cum a spus Whitehead, „literatura este aceea în care îşi găseşte expresia viziunea concretă a umanităţii. Prin urmare trebuie să cercetăm literatura, în special formele ei mai concrete, dacă sperăm să descoperim gîndurile neexprimate ale unei generaţii”2. Şi cred, deşi nu este timp pentru a susţine această opinie, că doar prin distingerea şi analizarea mai cu seamă a ideilor majore care apar în repetate rînduri şi prin observarea fiecăreia dintre ele ca unitate recurentă în multe contexte, poate fi pus în lumină substratul filozofic al literaturii.

În al treilea rînd: Alături de studiul literaturii comparate, istoria ideilor exprimă un protest împotriva consecinţelor ce au ieşit deseori din împărţirea convenţională a studiilor literare şi a altor studii istorice pe naţionalităţi şi limbi. Există motive întemeiate şi evidente pentru ca istoria instituţiilor şi mişcărilor politice, de vreme ce oricum trebuie împărţită în unităţi mai mici, să fie divizată pe criterii naţionale. Totuşi chiar şi aceste ramuri ale cercetării istorice au cîştigat mult, în timpurile recente, în ceea ce priveşte exactitatea şi fecunditatea, printr-o conştiinţă mai vie a necesităţii investigării evenimentelor, tendinţelor sau strategiilor politice dintr-o ţară, pentru a înţelege cauzele reale ale multor evenimente, tendinţe sau strategii politice în alta. Este departe de a fi evident că în studiul istoriei literaturii, ca să nu mai vorbim şi de acela al filozofiei, în care această practică a fost abandonată, împărţirea pe criteriul limbilor este cel mai bun mod de a admite necesitatea specializării. Actuala divizare este în parte un accident istoric, o relicvă a timpului cînd cei mai buni profesori de literaturi străine erau în primul rînd buni cunoscători ai limbii. Dar de îndată ce studiul istoric al literaturii va fi conceput ca o amănunţită cercetare a oricărui proces cauzal, chiar şi a aceluia bine cunoscut al migrării poveştilor, el va trebui inevitabil să nu ia în considerare delimitările naţionale şi lingvistice; pentru că nimic nu e mai sigur decît faptul că o mare parte din aceste

procese nu ţine seama de aceste delimitări. Prin urmare, dacă funcţia profesorilor sau instruirea studenţilor avansaţi trebuie să fie determinate de afinitatea anumitor minţi pentru anumite proiecte sau anumite moduri de gîndire, este cel puţin de discutat dacă, în loc de profesori de literatură engleză, franceză sau germană, nu ar fi mai bine să avem profesori de Renaştere, Ev Mediu tîrziu, Iluminism sau romantism etc. Pentru că neîndoielnic englezul, francezul sau italianul cultivat de la sfîrşitul secolului al XVI-lea aveau mai multe în comun în privinţa ideilor fundamentale, a gustului, a temperamentului moral decît ar avea în comun un englez de atunci cu unul de pe la 1730, de pe la 1830 sau 1930; la fel, un american obişnuit de pe coasta de Est are mai multe în comun cu un englez din aceeaşi perioadă, să zicem 1930, decît un colonist din 1630 şi urmaşii săi din zilele noastre. Dacă prin urmare i se cere istoricului o capacitate specială de înţelegere a subiectului cu care se ocupă, atunci ar fi mai potrivită o împărţire a acestor studii pe perioade sau grupuri în interiorul perioadelor decît o divizare pe ţări, rase sau limbi. Nu sprijin în mod serios o reorganizare a catedrelor umaniste din universităţi; sînt obstacole serioase în această privinţă. Dar aceste dificultăţi nu reflectă nişte delimitări reale între faptele studiate, cu atît mai puţin cu cît faptele ţin de istoria categoriilor fundamentale, a credinţelor, gusturilor, a modelor intelectuale. Cum a spus Friedrich Schegel cu mult timp în urmă: „Wenn die regionellen Theile der modernen Poesie, aus ihrem Zusammenhang gerissen, und als einzelne fur sich bestehende Ganze betrachtet werden, so sind sie unerklärlich. Sie bekommen erst durch einander Haltung und Bedeutung.”[8]

8Dacă părţile regionale ale poeziei moderne sînt rupte din ansamblul din care fac parte şi sînt considerate ca întreguri existînd fiecare pentru sine, atunci acestea devin inexplicabile. Ele cîştigă ţinută şi importanţă doar una prin cealaltă.

În al patrulea rînd: O altă caracteristică a studiului istoriei ideilor, aşa cum doresc eu s-o definesc, este aceea că se ocupă mai ales cu manifestările unor idei-unităţi specifice în gîndirea colectivă a unor largi grupuri de persoane şi nu doar în doctrinele şi opiniile unui mic grup de gînditori profunzi sau scriitori eminenţi. Istoria ideilor corectează efectele acelui tip de factori pe care – în termenii bacteriologului – i-a izolat în cadrul credinţelor, prejudecăţilor, culturilor, gusturilor, aspiraţiilor curente în rîndul claselor educate de-a lungul, poate, a unei întregi generaţii, sau a mai multor generaţii. Istoria ideilor este, pe scurt, interesată cel mai mult de idei care au o largă difuziune, care se integrează în ansamblul multor minţi. Tocmai această caracteristică a studiului istoric al ideilor deseori nedumereşte studenţii care cercetează literaturile contemporane în universităţile noastre, chiar şi pe cei mai avansaţi. Unii dintre ei, cel puţin aşa îmi spun colegii din acele catedre, au o reacţie de respingere cînd li se cere să studieze un scriitor a cărui operă, *ca* literatură, este acum moartă sau în cel mai bun caz aproape lipsită de valoare din punctul de vedere al standardelor estetice şi intelectuale prezente. De ce să nu ne rezumăm la capodopere, exclamă aceşti studenţi, sau cel puţin la acestea *plus* clasicii minori, la lucruri care pot fi încă citite cu plăcere sau cu sentimentul că sînt semnificative pentru oamenii de azi prin ideile sau felul de a simţi pe care le exprimă? Este natural să gîndim astfel dacă nu considerăm că studiul istoriei literare include studiul ideilor şi sentimentelor pe care alţi oameni le-au încercat în alte timpuri şi studiul proceselor prin care se formează ceea ce se poate numi opinia publică literară şi filozofică. Dar dacă într-adevăr credem că istoricul literaturii ar trebui să se ocupe cu astfel de probleme, scriitorii pe care-i considerăm minori pot fi la fel de importanţi – şi deseori sînt mai importanţi din această perspectivă – decît autorii de capodopere. Profesorul Palmer a spus cu multă dreptate şi

exactitate: „Tendinţele unei epoci apar mai distinct la scriitorii ei de rang inferior decîtYa cei geniali. Aceştia din urmă exprimă trecutul şi viitorul la fel de mult ca şi epoca în care trăiesc. Ei sînt ai tuturor timpurilor. Dar în sufletele sensibile, cu o capacitate creatoare mai redusă, idealurile curente sînt marcate cu claritate.”4 Şi este, desigur, în orice caz adevărat că o înţelegere istorică, fie şi a celor cîtorva scriitori mari ai unei epoci, este imposibilă fără o familiarizare cu fundalul general al vieţii intelectuale şi al valorilor morale şi estetice – comune acelei epoci. Este, de asemenea, adevărat că specificul acestui fundal trebuie demonstrat printr-o cercetare istorică a naturii şi relaţiilor dintre ideile prevalente pe atunci.

În cele din urmă, istoria ideilor ar trebui să aplice propria metodă analitică în încercarea de a înţelege cum credinţe şi mode intelectuale *noi* apar şi se răspîndesc, ar trebui să ajute la elucidarea caracterului psihologic al proceselor care aduc schimbări în difuzarea şi influenţa ideilor, să clarifice, dacă este posibil, cum concepţii dominante sau răspîndite de-a lungul unei generaţii îşi pierd puterea şi fac loc altora. Metoda de studiu despre care vorbesc poate aduce o contribuţie, alături de alte studii, la această mare, importantă şi dificilă ramură a interpretării istorice. Această contribuţie, deşi nu singura, este necesară. Pentru că procesul nu poate deveni inteligibil pînă cînd tipurile de idei separate care sînt factori ai acestui proces nu sînt diferenţiate şi cercetate separat în întreaga lor funcţionare istorică.

Prin urmare, aceste prelegeri doresc să ilustreze la o scară redusă acel tip de cercetare filozofico-istorică ale cărei scopuri şi metode generale le-am schiţat aici. Vom deosebi pentru început nu una, ci trei idei simple care, de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei *ø*entale, au fost atît de strîns şi constant asociate, încît au funcţionat ca o unitate şi, luate împreună, au produs o concepţie – una din marile concepţii ale gîndirii *ø*entale – care a ajuns să fie exprimată

printr-o singură sintagmă: „Marele Lanţ al Fiinţei”. Vom observa funcţionarea lor atît separat, cît şi împreună. Exemplele date vor fi în mod necesar prea puţine, chiar în tratarea subiectului special ales, pentru că vor fi supuse nu numai timpului limitat, ci şi insuficienţei cunoştinţelor autorului acestor prelegeri. Cu toate acestea, în măsura în care aceste limite ne permit, vom încerca să găsim sursele istorice ale acestor idei din gîndirea anumitor filozofi, să observăm fuziunea lor, să notăm cîteva dintre cele mai importante influenţe ale lor larg ramificate în multe perioade şi domenii variate – metafizică, religie, anumite faze din istoria ştiinţei moderne, teoria scopului artei şi criteriile de excelenţă în această privinţă, evaluări morale şi chiar, deşi într-o mai mică măsură, tendinţele politice. Vom încerca, de asemenea, să vedem cum/generaţiile de mai tîrziu au ajuns prin aceste idei la concluzii nedorite şi nevisate de iniţiatorii lor, să notăm cîteva din efectele lor asupra afectivităţii oamenilor şi asupra imaginaţiei poetice şi, în sfîrşit, poate, să ajungem la o morală filozofică a acestei poveşti.

Dar cred că ar trebui să închei acest preambul cu trei avertismente; Primul se leagă de programul însuşi pe care l-am schiţat. Studiul istoriei ideilor e plin de pericole şi capcane, are excesul său caracteristic. Mai precis, deoarece urmăreşte interpretarea şi unificarea şi caută să coreleze lucruri care deseori nu sînt interconectate aparent, acest studiu poate cu uşurinţă să degenereze într-un fel de pură generalizare istorică; şi deoarece istoricul unei idei este constrîns, prin natura întreprinderii sale, să adune material din mai multe regiuni de cunoaştere, el este inevitabil, cel puţin în anumite părţi ale sintezei sale, susceptibil de erori specifice unui nespe-cialist. Sînt conştient de aceste pericole şi am făcut tot ce am putut ca să le evit. Aş fi prea optimist să presupun că am reuşit aceasta în toate cazurile. în ciuda probabilităţii sau poate a certitudinii eşecului parţial, întreprinderea pare încă demnă de a fi realizată.

Celelalte avertismente se adresează ascultătorilor mei. Planul nostru de lucru cere să ne ocupăm doar de o parte din gîndirea oricărui filozof sau oricărei epoci. De aceea partea nu trebuie niciodată luată ca întreg, într-adevăr, nu ne vom rezuma doar la cercetarea celor trei idei interconectate care sînt tema cursului. Pentru că semnificaţia lor filozofică şi funcţionarea lor istorică pot fi înţelese doar prin contrast, istoria lor este în mare parte istoria unui conflict, la început latent, în cele din urmă deschis între ele şi a unei serii de concepţii opuse apărute chiar din interiorul lor. Trebuie deci să le cercetăm în lumina antitezelor lor. Dar ceea ce voi spune nu trebuie interpretat'ca o expunere cuprinzătoare nici *a* vreunui sistem doctrinar, nici a tendinţelor vreunei epoci. în cele din urmă devine evident că, atunci cînd se încearcă o astfel de relatare a biografiei unei idei, se cer auditoriului interese intelectuale de o largă universalitate. în cercetarea influenţei concepţiilor de”care se ocupă acest curs vom fi obligaţi”aşa,cum am spus, să luăm în considerare episoade din istoria unui număr de discipline care de obicei se presupune că au puţin în comun şi de obicei sînt studiate izolat. Istoria ideilor nu este, de aceea, subiect pentru minţile puternic specializate şi este greu de urmărit într-o epocă a specializării. Ea presupune, de asemenea, un interes pentru operele gîndirii din trecut, chiar şi atunci cînd acestea sînt sau par multora din generaţia noastră greşite, confuze şi chiar absurde. Istoria filozofiei şi a tuturor fazelor reflecţiei umane *este*, în mare parte, o istorie a confuziilor de idei, iar capitolul ei de care ne vom ocupa nu este o excepţie de la regulă. Pentru unii dintre noi, acest studiu nu e mai puţin interesant sau instructiv din această cauză. Intrucît omul este, în orice caz, prin natura lui şi prin cel mai distinctiv impuls al acestei naturi un animal reflexiv şi deductiv, căutînd permanent *rerum cognoscere causas*, căutînd în simplele date ale experienţei mai mult decît se vede cu ochiul liber, înregistrarea reacţiilor intelectului său

la faptele brute ale experienţei sensibile constituie cel puţin o parte esenţială a istoriei naturale a speciei sau subspeciei care s-a autonumit într-un mod destul de măgulitor *homo sapiens*. Niciodată nu am înţeles motivul pentru care ceea ce e distinctiv în istoria acestei specii ar părea – mai cu seamă unui membru al ei – un subiect de studiu mai puţin respectabil decît istoria naturală a unui parameci sau cobai. Fără îndoială, dorinţa omului de a descoperi inteligibilitate în natură şi în sine însuşi, de a găsi tot felul de satisfacţii emoţionale care sînt condiţionate de un sentiment al inteligi-bilităţii nu a ajuns, ca şi căutarea hranei de către cobai, la nici un punct final, fiind pierdută în ceţuri. Dar, deşi istoria ideilor este o istorie a încercărilor şi erorilor, chiar şi erorile pun în lumină natura specifică, dorinţele arzătoare, înzestrările şi limitările fiinţei căreia îi sînt caracteristice, ca şi logica problemelor în cercetarea cărora aceste erori au apărut. Erorile pot servi şi să ne reamintească faptul că modurile de a gîndi predominante ale epocii noastre, pe care unii dintre noi sînt înclinaţi să le considere clare, coerente, ferm fundamentate şi definitive, probabil că nu vor apărea tot astfel în ochii posterităţii. Consemnarea adecvată chiar a confuziilor strămoşilor noştri ne poate ajuta nu numai să clarificăm acele confuzii, ci şi să ne dăm seama de faptul că noi, cei de azi, nu sîntem imuni la confuzii la fel de mari. Căci, deşi avem mai multe informaţii empirice la dispoziţie, nu avem minţi diferite sau mai bune; şi tocmai acţiunea minţii asupra faptelor generează atît filozofia, cît şi ştiinţa- şi generează în mare măsură „faptele”. Cu toate acestea, aceia care nu sînt interesaţi în istoria omului privit în cea mai caracteristică activitate a sa, care nu au nici curiozitatea, nici răbdarea să urmărească produsele altor minţi care pornesc de la premise pe care ei nu le împărtăşesc sau care sînt încurcate în ceea ce li se pare – şi adeseori sînt – ciudate confuzii, sau angajate în demersuri speculative pe care ei le consideră fără speranţă, acei oameni ar trebui în mod cinstit avertizaţi

că mare parte din povestea pe care încerc să o spun va fi pentru ei lipsită de interes. Pe de altă parte, cred că e cinstit să-i avertizez pe aceia care, pentru astfel de motive, sînt indiferenţi la povestea ce se va spune, că fără o familiarizare cu ea nici o înţelegere a mişcării gîndirii din Occident, în domeniile ei majore, nu e posibilă.

Geneza ideii în filozofia greacă: cele trei principii

Grupul fundamental de idei a căror istorie o vom cerceta apare pentru prima oară la Platon; şi aproape tot ceea ce urmează ar putea servi la ilustrarea unei faimoase remarci a profesorului Whitehead, conform căreia „cea mai sigură caracterizare generală a tradiţiei filozofice europene este că ea constă într-o serie de note de subsol la opera lui Platon!” Dar există două curente antagoniste majore în Platon şi în tradiţia platonică. El s-a situat pe ambele părţi în raport cu această ruptură, care este cea mai adîncă şi cu cele mai largi implicaţii, dintre cele care separă sistemele filozofice sau religioase; iar influenţa lui asupra generaţiilor următoare s-a manifestat în două direcţii opuse. Ruptura la care mă refer separă ceea ce voi numi transmundanitate (*otherworldliness*), de mundanitate (*this-worldliness*). Prin transmundanitate nu înţeleg o credinţă în viaţa viitoare şi o preocupare a minţii cu o viaţă viitoare. A te preocupa de ce ţi se va întîmpla după moarte sau a te gîndi îndelung la bucuriile care speri că te vor aştepta poate, dimpotrivă, să fie forma extremă a mundanităţii. Şi situaţia se prezintă în acest fel dacă cealaltă viaţă e concepută nu ca profund diferită faţă de aceasta, ci mai mult sau mai puţin ca acelaşi lucru, ca o prelungire a felului de viaţă pe care îl cunoaştem în lumea schimbării, a simţurilor, a pluralităţii, a convieţuirii sociale, doar cu omiterea aspectelor banale şi dureroase ale existenţei terestre, cu sporirea plăcerilor celor mai elevate, cu compensarea unora dintre frustrările terestre. Cele două expresii mai familiare date de poeţii victorieni dorinţei continuării existenţei personale ilustrează

perfect această perspectivă. Gustul nestăvilit pentru viaţă al lui Robert Browning nu se manifestă nicăieri mai evident ca în speranţa de „a continua lupta, a călători veşnic acolo, ca şi aici”. Şi cînd acea *meditatio mortis* a lui Tennyson se sfîrşea pur şi simplu cu o rugăciune pentru „răsplata de a continua să trăim, de a nu muri”, şi el, îhtr-un fel mai puţin robust, declara valoarea îndestulătoare a condiţiilor de existenţă cu care ne-a familiarizat experienţa comună. Ambii scriitori exprimau acelaşi sentiment care fusese oarecum neobişnuit înainte de romantism – deşi studiul nostru istoric ne va arăta apariţia sa mai timpurie – şi care a fost foarte caracteristic epocii lor, şi anume identificarea valorii centrale a existenţei cu schimbarea şi zbuciumul terestru, cu antipatia pentru împlinire şi realizarea ţelurilor, cu un sentiment al „gloriei imperfecţiunii”, după expresia profesorului Palmer. Aceasta este completa negaţie a transmundanităţii la care mă refer. Căci esenţa acesteia din urmă, chiar în manifestările ei cele mai blînde, este un *contemptus mundi* mai mult sau mai puţin viguros. Ea nu se află într-o conexiune necesară – deşi în multe din fazele sale øentale a fost – cu aspiraţia către nemurirea personală, iar în formele ei extreme ea a văzut în acea aspiraţie pe ultimul său inamic, rădăcina tuturor nenorocirilor şi deşertăciunilor existenţei.

Prin „transmundanitate” aşadar – în sensul în care termenul acesta este, cred, indispensabil, pentru a distinge antiteza primară dintre tendinţele filozofice şi-religioase”- eu înţeleg credinţa că „realul'i autentic şi binele adevărat sînt radical antitetice faţă de orice aparţine vieţii naturale a omului în cursul obişnuit al experienţei umane, oricît de normală e aceasta, oricît de inteligentă şi prosperă. Lumea pe care o cunoaştem acum şi aici – variată, schimbătoare, un'flux perpetuu de stări şi relaţii ale lucrurilor sau o fantasmagorie de gînduri şi senzaţii etern schimbătoare, fiecare dintre ele alunecînd în nefiinţă în chiar clipa naşterii lor – această lume apare spiritului transmundan ca lipsită

de substanţă; obiectele experienţei şi chiar ale cunoaşterii ştiinţifice despre fapte sînt instabile, contingente, descompu-nîndu-se logic tot timpul în simple relaţii cu alte lucruri ce se dovedesc, atunci cînd sînt examinate, la fel de relative şi înşelătoare. Judecăţile noastre cu privire la ele le-au părut multor filozofi ai multor rase şi epoci să conducă inevitabil către o zonă de confuzii şi contradicţii. în plus – şi aceasta este una din cele mai banalizate teme – bucuriile vieţii naturale sînt evanescente şi înşelătoare, după cum descoperă vîrsta înaintată, dacă nu chiar tinereţea. Dar voinţa umană, aşa cum e concepută de filozofii transmundani, nu numai caută, cinste chiar în măsură să descopere un bine_ultirru definitiv, imuabil, intrinsec, perfect satisfăcător, tot aşa cum raţiunea umană caută şi poate găsi un obiect sau obiecte care sînt stabile, definitive, coerente, autosuficiente şi care se autoexplică. Ele nu_sînt însă de găsit în lumea noastră^ci pe un tărîm „mai înalt" al fiinţei, diferind în esenţă şi nu doar în grad şi detaliu de cel inferior. Deşi celor aflaţi sub stăpînirea materiei, preocupaţi de lucruri senzoriale, presaţi de planuri de acţiune sau absorbiţi de sentimente personale acest alt tărîm le apare rece, şters şi lipsit de interes şi plăcere, celor care s-au emancipat prin reflecţie şi decepţie le apare ca ţelul final al căutării filozofice şi ca singurul loc în care fie intelectul, fie inima omului, încetînd încă din această viaţă să urmărească umbre, îşi pot găsi odihna.

Acesta este crezul fundamental al filozofiei transmundane; el este destul de familiar, dar trebuie să-l avem în mod explicit în faţa ochilor pentru ca el să constituie fundalul contrastant pentru ceea ce urmează. Nu trebuie să vă reamintesc că aceasta este o configuraţie statornică şi a fost, în diferite forme, filozofia oficială dominantă a celei mai largi părţi a lumii civilizate de-a lungul istoriei. Multe dintre minţile cele mai subtile şi speculative, precum şi mari învăţători în materie de religie au fost angajaţi, în diferite feluri şi cu grade diferite de rigoare şi stăruinţă, în

detaşarea gîndurilor sau afectelor omului, sau a amîndurora de mama Natură; mulţi dintre ei au fost angajaţi în strădania de a-l convinge pe om că trebuie cu adevărat să se nască din nou într-o lume ale cărei bunuri nu sînt bunurile Naturii şi a cărei realitate nu poate fi cunoscută prin acele procese ale minţii prin care se familiarizează cu mediul natural şi cu legile, cei guvernează stările sale mereu schimbătoare. Am spus „filozofie oficială” pentru că nimic, cred, nu e mai evident decît că cei mai mulţi oameni, oricît au declarat căt) acceptă şi că au găsit în raţionamentele ei.şau în retorica predicatorilor ei un patos metafizic autentic şi mişcător – care, în parte, este un patos al inefabilului – nu au crezut totuşi cu adevărat în ea, de vreme ce nu au putut niciodată să nege lucrurilor dezvăluite de simţuri un gen de realitate veritabilă, impunătoare şi foarte importantă şi nu şi-au dorit niciodată cu adevărat sfîrşitul pe care transmundanitatea îl hărăzea omenilor. Marii metafizicieni pot căuta să-i demonstreze adevărul, sfinţii pot într-o anume măsură să-şi modeleze vieţile după ea, misticii pot să-şi revină din extaz şi să istorisească şovăitor experienţa directă a acelui contact cu realitatea absolută şi singurul bine autentic pe care ea îl proclamă. Dar Natura a fost întotdeauna mai puternică, în timp ce omul simplu ar putea accepta demonstraţia metafizicianului, s-ar putea umili în faţa sfîntului şi ar putea acorda încredere, fără a susţine că o înţelege, povestirii misticului, el continuă în mod evident să găsească ceva solid şi captivant în lumea în care fiinţa sa este atît de adînc înrădăcinată şi cu care a fost împletită atît de strîns; şi chiar dacă experienţa i-a înşelat speranţele şi cu vîrsta gustul vieţii a devenit plat şi insipid, el a căutat mîngîiere într-o reprezentare a unei „lumi-de-aici” mai bune, ce va să vină, în care nici o dorinţă nu va rămîne neîmplinită şi în care plăcerea sa pentru lucruri va fi permanent reînnoită. Toate acestea nu înseamnă – remarcăm în treacăt – că natura generală şi caracteristicile distincte ale unei anumite

societăţi în care filozofia transmundană este cel puţin declarativ acceptată sau dominantă în plan public sînt puţin influenţate de această împrejurare. Spectacolul Europei medievale sau al Indiei înainte sau după contaminarea ei cu molima øentală a naţionalismului demonstrează contrariul. Acolo unde se profesează în genere o formă oarecare de transmundanitate, scara de valori ce precumpăneşte în societate e modelată în mare de către aceasta, iar principalele teme şi obiective ale efortului intelectual îi datorează trăsăturile dominante. Omul „mundan" dintr-o astfel de societate venerează în mod obişnuit – şi de obicei e obligat să susţină – minoritatea care a renunţat mai mult sau mai puţin sincer şi consecvent la urmărirea bunurilor temporale şi care s-a detaşat de frămîntările lumii în care omul mundan este nu fără plăcere absorbit; şi, printr-un paradox familiar exemplificat deseori în Europa medievală, ca şi în India contemporană, principala pondere în afacerile acestei lumi nu e exclus să cadă sau să fie luată de cei care s-au retras din ea. Filozoful transmundan devine conducătorul, sau eminenţa s cenuşie a conducătorului, misticul sau,sfîntul devin cei mai puternici şi, uneori, cei mai vicleni politicieni. Nu există poate nimic mai favorabil succesului în această lume decît un mare grad de detaşare emoţională faţă de ea. Dar efectele politice şi sociale ale transmundanităţii, deşi o temă bogată. şi interesantă, nu ne preocupă aici, decît pentru a ne reaminti că transmundanitatea a fost obligată în practică să ajungă la un acord cu această lume şi *n*-a servit deseori unor scopuri străine de principiile sale. Ne vom referi în continuare la natura acestei vointe, ca la un mod de a gîndi şi a simţi al omului, şi în special la **mntiveip filfynfirp**. care furnizează temeiurile sau „raţionalizarea" ei. Ea poate exista evident şi a existat în mod istoric în diferite grade; ea poate primi aplicaţii parţiale în unele domenii ale gîndirii, dar nu în altele; iar influenţele ei pot apărea în contexte ciudate şi distonante. Există transmundanitate pur metafizică, ce se

poate afla uneori complet disociată de orice teorie corespunzătoare despre natura binelui şi prin aceasta de orice dispoziţie morală şi religioasă transmundană. Poate cel mai ciudat exemplu al acestei disocieri se poate vedea în acea jumătate de duzină de capitole irelevante despre Incognoscibil pe care Herbert Spencer, sub influenţa lui Hamilton şi Manşei, le-a pus la începutul Filozofiei Sintetice. Mai mult decît atît, există, după cîte am observat, cîteva trăsături sau categorii distincte ale lumii experienţei şi gîndirii comune, care pot duce la contestarea atît a „realităţii", cît şi a valorii ei. Lumea poate fi condamnată metafizic pentru caracterul ei imroral şi continua incompletitudine sau pentru aparenta relativitate a tuturor elementelor ei componente, lipsa în fiecare dintre ele a unei inteligibilităţi intrinseci în care gîndul să-şi găsească expresie; sau poate fi condamnată pentru că pare să fie o colecţie în-tîmplătoare de existenţe lipsite de importanţă, fragmentate, imperfecte şi fără o evidentă şi necesară raţiune de a fi; sau pentru sentimentul de teamă pe care ni-l stîrneşte prin acele organe înşelătoare, simţurile, care nici în sine, nici în construcţii realizate prin inferenţe întemeiate pe ele şi definite în termeni pe care ele îi furnizează nu se pot elibera de bănuiala subiectivităţii; lumea poate fi condamnată pe temeiul multiplicităţii ei, al împotrivirii ei faţă de aspiraţia insaţiabilă către unitate a raţiunii speculative sau – în cazul unor minţi mai puţin reflexive – pur şi simplu din cauza experienţelor repetate în care această lume nu mai dă senzaţia realităţii:

Fallings from us, vanishings, Blank misgivings of a creature Moving about in worlds not realized...[9]

astfel încît devine copleşitoare pentru acele minţi convingerea că adevărata fiinţă, lumea în care sufletul se simte acasă, trebuie să fie cumva altfel decît toate acestea. Oricare din aceste motive poate duce la o ontologie

9Ceea ce pierdem, ceea ce dispare, / Nelinişti fără conţinut ale unei fiinţe / Ce se mişcă în lumi increate.

autentic transmundană, pentru că fiecare dintre ele se fixează asupra unui caracter distinct şi constitutiv al „acestei” lumi. Dar cînd numai unul sau cîteva din ele sînt operative, de aici nu rezultă ceea ce se poate numi transmundanitate integrală în sens metafizic. Alte caracteristici ale lumii, cunoscute de experienţa naturală, nu sînt atinse de acest neajuns. în privinţa valorii, din nou, „această” lume poate fi catalogată drept rea sau lipsită de valoare, pe baza oricăruia sau a tuturor motivelor obişnuite de plîngere ce umplu paginile moraliştilor transmundani şi ale profesorilor de religie. Pentru că istoria lumii, cînd încercăm să o concepem ca întreg, prezintă imaginaţiei, doar o dramă incoerentă şi obositoare, plină de zgomot şi furie, fără înţeles[10] – fie o repetiţie inutilă a aceloraşi episoade, fie o poveste a eternei schimbări care nu începe nicăieri, nu a atins sfîrşitul, evoluează într-un timp infinit şi nu se îndreaptă spre nici un scop inteligibil; sau pentru că toate dorinţele care apar în timp şi se fixează asupra unor scopuri definite în timp s-au dovedit, prin experienţă, doar reînnoirea unui eşec, căci reflectă instabilitatea procesului în care sînt angrenate; sau pentru că există în mulţi oameni, deşi ei înşişi incapabili de extaz mistic, o răzvrătire emoţională recurentă împotriva faptului că lucrurile sînt străine unele de altele şi împotriva izolării constrîngătoare a propriei lor fiinţe, o aspiraţie de a scăpa de povara conştiinţei de sine, de a uita că „eu sînt eu” şi de a se pierde într-o unitate în care sentimentul divizării şi sentimentul alterităţii ar fi depăşite. O transmundanitate integrală ar combina toate aceste motive şi ar incrimina această lume în toate aspectele ei. Faptul este cel mai bine exemplificat în unele Uoanisade, în sistemul Vedănta. sub influenţa vedăntistă şi budistă – în doctrina Veda şi budism

10Aici se face o aluzie la o replică din Macbeth. „Căci viaţa i doar o umbră călătoare/.../ Un basm de zbucium plin, spus de un nebun, / Şi fără nici un rost!”, Macbeth, trad. Ion Vinea, Editura de stat pentru literatură şi artă, 1957, p. 159.

şi – deşi atît de ironic străin de viaţa propriu-zisă şi de temperamentul personal al lui Schopenhauer – în *Lumea ca voinţă şi reprezentare*. Budismul primitiv, care e un fel de transmundanitate pragmatică, nu o atinge din cauza negativităţii sale, a insistenţei asupra lipsei de substanţă şi valoare a acestei lumi, însă fără nici o afirmare hotărîtă a realităţii şi valorii alternativei. Unii observatori moderni ai transmundanităţii se vor întreba poate dacă budismul nu s-a apropiat astfel mai mult de dezvăluirea straniului adevăr de propovăduirea căruia s-au ocupat mulţi dintre marii filozofi şi teologi – nefiinţa; deşi al unei nefiinţe făcute să pară mai „reală” şi mai satisfăcătoare emoţional printr-o accentuare a lipsei ei de defecte şi limitări – relativitatea, conflictele logice interne, lipsa de finalitate a gîndului şi a dorinţei – ce caracterizează toate obiectele concrete la care ne putem gîndi. Nu e necesar scopului nostru să încercăm să răspundem la această întrebare vastă. Ceea ce e sigur e că aceşti filozofi au crezut întotdeauna că susţin opusul acestei viziuni.

Dar orice mundaneitate, integrală sau limitată, nu poate explica, se pare, faptul că există „această lume” din care trebuie să scăpăm. Ea nici nu poate justifica sau explica fiinţa acestei lumi sau a oricărui aspect ori caracter particular al experienţei pe care o neagă. De aceea recurge, ca şi în Vedănte, la explicaţia iluzionării. Dar a numi experienţa actuală „iluzie”, simplă nefiinţă, deşi e un fel de poezie ce are un puternic patos metafizic, este, un punct *de vedere*, filozofic, cea mai mare absurditate. Aceste trăsături ale experienţei pot fi „ireale” în sensul că nu au o existenţă sau un corespondent într-o ordine obiectivă în afara conştiinţei noastre. Dar să vorbim de ele ca absolut ireale în timp ce le experimentăm şi presupunem acelaşi lucru pentru alţii, în timp ce le considerăm imperfecţiuni ce trebuie depăşite şi rele ce trebuie învinse, e evident acelaşi lucru cu a afirma şi a nega aceeaşi propoziţie în acelaşi timp. Şi o autocontradicţie nu încetează a fi fără sens chiar

dacă e sublimă. Astfel, orice filozofie transmundană ce nu recurge la subterfugiul disperat al iluziei năniparesă^privească această lume, cu toate deficienţele ei ontologice, ca un mister inexplicabil, un lucru problematic, injnleligibil-şi*ău, care s-ar părea că nu trebuie să existe, deşi incontestabilJeXislă., Această dificultate este la fel de evidentă în forme parţiale ale transmunditătţii, ca şi în forma sa integrală. Deşi putem dori să contestăm elogiosul epitet de „real" doar temporalităţii, succesiunii şi trecerii ce caracterizează experienţele noastre, rămîne faptul că întreaga noastră experienţă este de fapt o succesiune şi o schimbare şi că o astfel de existenţă este, prin ipoteza iniţială, antitetică faţă de aceea care este eternă şi care reprezintă scopul ultim.

Tocmai din perspectiva acestei antiteze primare a transmundanităţii şi mundanităţii poate fi cel mai bine înţeles rolul lui Platon în gîndirea øentală. Din nefericire, cînd încercăm să prezentăm liniile esenţiale ale filozofiei lui Platon astăzi, sîntem confruntaţi cu rădic ale. diferenţe de opinii între specialişti privind două probleme distincte; prima e dacă doctrinele ce se găsesc în multe sau în vreunul dintre dialoguri erau susţinute de Platon însuşi, a doua, ce erau aceste doctrine – oricui i le-am atribui. Dacă nu putem rezolva aceste divergenţe, nu se poate spune că ştim ceva despre gîndirea lui Platon şi despre problemele mai profunde ale filozofiei sale. Stilul lui Platon face din dialoguri un şi mai rodnic cîmp pentru controversele intelectuale decît operele altor filozofi. Forma dramatică în care e turnat raţionamentul, tendinţa sa de a introduce moduri de expresie „mitice" sau figurate exact în momentele cruciale sau culminante ale argumentului, ironia pătrunzătoare a dialogurilor socratice, dificultăţile logice intrinseci ale problemelor ridicate, aparenta ireconciliere a argumentelor dintr-un dialog cu cele din alte dialoguri, diferenţa dintre versiunea dată de Aristotel unor teorii platonice şi cea care e prezentă în scrierile acestuia – toate

aceste aspecte lasă loc diversităţii interpretărilor şi îi ajută pe exegeţii moderni să găsească în opera lui Platon expresia, sau cel puţin

prefigurarea, doctrinelor lor proprii. Doresc, pe cît e posibil, să evit aici aceste întrebări controversate ale exegezei sau ale biografiei intelectuale a scriitorilor individuali. Dar fără îndoială ar părea o evitare a unei probleme importante dacă vorbim de platonism fără să dăm atenţie acestor diferenţe în concluziile exegeţilor care şi-au devotat o mare parte a vieţii studiind scrierile platonice. Problema la care trebuie să ne referim aici pe scurt este atribuirea doctrinelor (sau ce sînt ele) ce apar în dialoguri. Opinia curentă, aceea că, exceptînd unele dialoguri timpurii în care Teoria Ideilor nu apare, Platon propune o doctrină metafizică proprie care merge mult dincolo de învăţătura socratică, este încă susţinută de eminentul platonist german Constantin Ritter care, într-adevăr, în opera sa cea mai recentă, îşi asigură cititorii că „nimeni nu se îndoieşte de asta”.1 Dar de fapt a fost remarcată, printre unii cercetători englezi recenţi ai lui Platon, o tendinţă extinsă, chiar dacă nu generală, de a atribui concepţiile şi argumentele enunţate de Socrate sau de alţi principali interlocutori din dialoguri chiar filozofilor care le rostesc, mai degrabă decît lui Platon. Dacă sînt corecte contraar-gumentele lui Burnet, întreaga Teorie a Ideilor trebuie atribuită lui Socrate, despre filozofia căruia Platon, ca un alt Boswell mai important, face o relatare obiectivă şi demnă de încredere în dialogurile în care Socrate e personajul principal. După Burnet e problematic dacă Platon a acceptat vreodată această teorie. E sigur că, atunci cînd a început să-şi dezvolte propriile opinii, deja o respinsese şi că învăţătura lui Platon. căci acesta e termenul potrivit, s-a preocupat nu de Idei, ci mai ales de

„două lucruri care aproape nu există în scrierile mai timpurii sau cel puţin-există-doar înţrzQ-fonriă mitică, anume Dumnezeu şi Sufletul”2. Dumnezeul antropomorf din *Timaios* şi *Legile* – pe scurt, nu Ideea de Dumnezeu – estelerna supremaţii lo?ofiei proprii a lui Platon. Povestea creaţiei din *Ţiniaij^* trebuie luată, je pare, litgralsi nu ca un mit exprimînd în limbaj figurat şi popular o concepţie metafizică mult mai subtilă. Şi în timp ce o mare autoritate priveşte ca probabil neplatonică teoria cea mai importantă din dialogurile perioadei de mijloc în care Socrate e principalul vorbitor, profesorul A. E. Taylor tratează în manieră similară cea mai importantă concepţie a dialogurilor tîrzii. El este de acord cu Burnet că „nu avem dreptul săsusţinem fără_doye^i” că, de exemplu, „do£ţnna_iiin_£iîa«tofl-sau *Republica* a fosrvreodată expusă de Platon ca fiindjj;^'. Taylor adaugă că este de asemenea „o docţrine_di,sî,inct platonice”3. Teoriile expuse în acel dialog sînt – sau au fost astfel concepute de Platon – ale vorbitorului, al cărui nume e purtat de dialog, un filozof din sudujjţaliei, medic, contemporan cu Empgdocle, care a căutat să «)rn^bin£Îdelîe-Holo^ic^^îe^c^TuTTilozof „cureîigia şi matematica pitagoreică”4. Aceasta este „de fapt, principala teză” a acelei lucrări de mare erudiţie a profesorului Taylor, *Commentary on the Timaeus5*. Dacă acceptăm ambele concluzii, o mare parte din ceea ce a fost considerat

34

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

filozofia lui Platon este atribuită altor gînditori mai timpurii, iar majoritatea dialogurilor trebuie în principal înţelese ca nişte contribuţii la istoria gîndirii speculative preplatoniciene. De aici ar urma că Platon însuşi (în scrierile sale existente) trebuie privit în special ca un istoric al altor filozofijdeciLca un filozof original.

în ciuda admirabilei erudiţii şi forţe cu care au fost susţinute aceste vederi, vă mărturisesc că mi-e greu să le

accept. Dificultatea se referă mai ales la acele dialoguri ce prezintă aspecte variate ale Teoriei Ideilor. Că Platon şi-ar fi dedicat mare parte din viaţă expunerii, doar din respect pentru profesorul său, cu o evidentă fervoare şi incomparabilă elocvenţă (care aproape sigur nu era a lui Socrate), a unei doctrine pe care nu dorea s-o răspîndească şi în care nu credea mi se pare foarte improbabil din punct de vedere psihologic. Există două importante dovezi împotriva teoriei lui Burnet. Prima este mărturia lui Aristotel, care nu se putea să nu cunoască această chestiune şi nu putea avea motive să o interpreteze greşit. Iar el spune clar şi în mod repetat că Socrate s-a ocupat doar de filozofia morală şi_de|pc de „naju£ageneralã_aJu£rurUor” şi că Platon a introdus numele şi conceptul de „Idei”, pe scurt că era responsabil de transformarea_eticii socratice si logicii definiţiei într-o metafizică.6 Cealaltă dovadă stă într-o scriere a lui Platon în mod ciudat neglijată. E adevărat, autenticitatea ei a fost deseori discutată. Dar puţini platonicieni actuali o pun la îndoială. în Epistola-a-şapţea, probabil scrisă spre sfîrşitul vieţii, Platon prezintă nu numai meritele activităţii sale politice, dar şi un sumar al fundamentelor filozofiei sale.7 Nu există aici dialog care să pună la îndoială atribuirea doctrinelor prezentate, nici ironie jucăuşă, nici mit. Platon vorbeşte în nume propriu şi cu cea mai mare seriozitate. Dar doctrina este esenţialmente cea din *Phqidros* şi cărţile a şasea şi a şaptea din *Republica*. Este vorba de Teoriajdeilor ce culminează într-un misticism nedisimulat. Convingerea sa cea mai adîncă şi „mai serioasă”, declară Platon, nu-şi poate găsi, „din cauza slăbiciunii inerente a limbajului”, o expresie adecvată în cuvinte. De aceea el nu a încercat şi nu va încerca niciodată cu adevărat să o împărtăşească celorlalţi oameni prin simplu scris sau prin_simplă vorbire. Ea-goate fi înţeleasă doarprintr-o bruscă iluminare într-un suflet pregătit să o primească de către austeritatea vieţii şi disciplina intelectului. Cu toate acestea „există un oarecare

argument adevărat” care face clar de ce ea trebuie să rămînă inefabilă. Axgujnenţu]_arată că obiectele adevărate ale cunoaşterii raţionale, singurele existenţe autentice, sînţ_£senţele inalterabile alejucrurilor – cercurile şi toate figurile, toate corpurile, toate vieţuitoarele, toate afecţiunile sufletului, binele, frumosul, dreptatea. Aceste esenţe nu sînt niciodată identice cu obiectele schimbătoare care sînt manifestările lor sensibile, nicjjnăcar cu gîndurilg_ noastre despre ele. Natura lor nu poate fi mai mult decît aproximată prin definiţii verbale. Astfel, testamentul filozofic al lui Platon nu e altceva decît reafirmarea doctrinei Ideilor în forma

sa completă şi mistică – precum şi o declaraţie că aceasta e ceea ce „a expus de multe ori” în scrierile sale anterioare.8

în timp ce, pentru acestea şi pentru alte motive, găsesc neconvingătoare teza căPlaton nu e autorul platonismului, este de datoria oricărui cercetător contemporan să recunoască faptul că există o formidabilă cantitate de opinii avizate în favoarea ei. Prin urmare, se poate întîmpla ca ceea ce consider a fi contribuţia lui Platon la istoria ideilor ce ne interesează aici să fie adevărat nu despre el, ci despre unii predecesori ai săi. însă pentru scopul nostru distincţia are doar mică importanţă. Platon cel de care ne ocupăm aici este autorul *Dialogurilor*, cel ale cărui cuvinte, fie că exprimau sau nu propriile sale concepţii, au influenţat profund gîndirea ǿentală în toate secolele următoare. Neoplatonicienii, scolasticii, filozofii şi poeţii Renaşterii, Iluminismului şi perioadei romantice nu cunoşteau, din nefericire poate, teoriile recente ale învăţaţilor clasici. Pentru ei platonismul era întregul corp de concepţii şi raţionamente conţinut în dialogurile pe care le cunoşteau. Pentru ei acestea constituiau un sistem de gîndire unic şi

coerent – cum a şi rămas în ochii unor exegeţi contemporani nu mai puţin învăţaţi.

Astfel că *acest* Platon, se ştie, esteprincigala sursă istorică a curentului indigen al transmundaniţăţii în fUcizofia^SingîăxicˆialenuilTaƮâaim a fost el distinct faţă de varietăţile importate din Orient. Prin Platon, a spus Dean Inge, „concepţia despre o lume eternă nevăzută, căreia lumea vizibilă îi e doar o copie palidă, cîştigă un permanent teren în Occident... Chemarea, odată auzită, nu a mai fost uitată în Europa”.9 Prin scrierile sale, trebuie să adăugăm, a fost întreţinută credinţa că binele suprenTil omuluTstă în transmulaie_a_ga într-o astfel de lume. Dacă transmundanitatea pe care succesorii au învăţat-o *de la* Platon a fost predată *de către* el – sau se găseşte doar în *Dialoguri* – este, într-adevăr, altă chestiune în care opiniile erudite diferă. Ritter susţine cu perseverenţă că în Teoria Ideilor nu există nimic din ceea ce el numeşte „o viziune fantastică despre realitate”. Argumentul fundamental al acelei teorii este că judecăţile noastre, atît asupra faptelor, cît şi asupra valorilor, dacă sîrîfrezultatul unui adecvat proces de reflecţie, posedă validitate obiectivă („Ideea platonică e expresia judecăţii simple că orice concepţie bine formată are o bază solidă în realitatea obiectivă” 10) şi că de aceea putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor aşa cum sînt ele, independent de perceperea lor de către noi. Este desigur adevărat că acele corespondenţe obiective ale „reprezentărilor” adevărate despre care Platon vorbeşte sînt universalii, corespunzînd numelor claselor. Dar aceasta nu implică o „doctrină a unei lumi transcendente a Ideilor”11 ce subzistă prin ele însele, separat de lucrurile din această lume în care se manifestă. „Ideile” sînt universalii deoarece-cwvmte/e desemnează întotdeauna universalii. Iar adevărata cunoaştere e cunoaşterea *Ideilor* în sensul că „orice reprezentare are drept conţinut o relaţie universală, nu fenomenul individual”.12 Un concept general

e rezultatul unui act de clasificare, iar o clasificare e corectă dacă „nu e pur subiectivă, ci are o bază în relaţiile obiective

ale lucrurilor clasificate”, dacă prezintă împreună un complex de proprietăţi care apar tot astfel în natură, în acea colecţie de obiecte existente cărora le dăm un singur nume şi care „nu e o combinaţie realizată doar de fantezia noastră din elemente pe care experienţa le furnizează separat şi nu în această asociere.”13 Nu e nici o îndoială că unele din „miturile şi comparaţiile poetice înrudite din *Symposion*, *Republica* şi *Phaidros* sugerează că Platon într-adevăr vroia să spună mai mult prin „Idei”, dar aceste pasaje nu sînt altceva decît *Phantasiegemälde**. Autorul nu a intenţionat ca ele să fie luate în serios şi cititorul modern „nu poate fi prevenit îndeajuns împotriva comunei dar grosolanei greşeli de a le da o semnificaţie egală concluziilor atinse” de Platon „prin cercetare ştiinţifică”14.

Dar această versiune a învăţăturii platonice – sau ceea ce e mai caracteristic şi mai cunoscut din ea – îmi pare, în ciuda marii erudiţii a autorului ei, esenţial greşită. Ea se bazează în parte pe supoziţia foarte improbabilă că relatarea lui Aristotel despre Teoria Ideilor este falsă, nu numai într-un anumit grad, ci în substanţa şi punctul ei central. Iar Aristotel ştim că nu era o persoană nepricepută în filozofie. El a fost timp de douăzeci de ani elevul şi asociatul lui Platon în Academie şi cînd el a scris încă trăiau o mulţime de oameni care puteau judeca, prin propriile cunoştinţe, corectitudinea interpretării sale. E adevărat că avem motive să credem că era dispus să accentueze tocmai punctele de diferenţă dintre filozofia sa şi cea a maestrului său. Acest fenomen este frecvent în cazul discipolilor. Dar este greu de crezut că el ar fi prezentat total greşit natura doctrinei centrale a lui Platon. Pe de altă parte, această estompare şi simplificare a doctrinei platonice nici nu poate fi reconciliată cu unele din

Dialogurile însele. Pe de altă parte, contrazice în mod absolut mărturiile din Epistola a şaptea. Ea se poate susţine doar prin presupunerea arbitrară că ceea ce îi pare „fantastic" filozofului modern al unei anumite şcoli nu îi poate părea adevărat unui filozof grec din secolul al V-lea î. Cr. Ar însemna, *inter alia*, să presupunem că tocmai acele concluzii pe care Socrate şi toţi interlocutorii săi din *Phaidros* le consideră logic demonstrabile cu cel mai înalt grad de siguranţă15 erau de fapt pentru Socrate şi Platon simple zboruri ale imaginaţiei poetice. Şi ar trebui să catalogăm ca simple podoabe retorice nerelevante aproape toate miturile şi alegoriile lui Platon. E adevărat că el însuşi ne avertizează că acestea nu trebuie luate literal, dar aceasta nu echivalează cu a spune că ele nu trebuie luate în serios, că nu sînt înveşmîntări figurate ale tezelor pe care Platon le consideră adevărate şi importante, dar dificil de exprimat în „forme materiale ale vorbirii". în special în *Republica*, exact atunci cînd ajunge în punctul^sulminanţ_al_argumentării, la concepţiile pe care le consideră cele mai sigure şi importante, Platon începe să vorbească în parabole. El procedează astfel pentru că, după cum explică şi acolo, în acelîTăscunse colţuri ale gîndirii sale, limbajul comun nu îl maLaiulă.

* Produse ale fanteziei.

GENEZA IDEII ÎN FILOZOFIA GREACĂ

37

Adevărul poate_fi_conturat doar-prin analogii sensihŢlf^ ca într-o sticlă întunecată/ Dariîu se poate nega că el a insistat asupra/faptuluTca filozofia, cunoaşterea supremă se preocupă nu de lucruri schimbătoare, nici chiar de legile generale constante ale simultaneităţii şi succesiunii care controlează aceste lucruri şi schimbările lor, nici chiar numai de adevărurile matematice, ci de ţinuţuLtranscendent. aljjmnelorjjuie, faţă de care lumea naturală este numai o umbră ştearsă şi distorsionată. Dar pentru ca dezacordul meu faţă de opinia eminentului Ritter

să nu pară pripit şi dogmatic, sînt fericit să îl sprijin cu o importantă judecată a profesorului Shorey: „kMlejgoşta-ziate sînt D/qg-an-^c^jilJlui^laţoi^deliberat acceptatejcujoată perceperea aparentei absurdităţTi doctrineTdin perspectiva bunuluTsImţT^jRealismul consistent şi curajos al lui Platon repugnă într-atît « bunului simţ», încît criticii moderni fie îl iau ca o dovadă de naivitate, ca să nu spunem copilărie, a gîndirii sale, fie estompează paradoxul afirmînd că el nu putea să îl susţină în mod serios şi că probabil a abandonat sau a modificat doctrina în operele mature. Astfel de interpretări răsar din eşecul de a surprinde caracterul real al problemei metafizice şi condiţiile istorice care l-au făcut pe Platon să adopte şi să menţină această soluţie.”17

Totuşi atît timp cît metafizica lui Platon se ocupă de o multiplicitate de Idei eterne, corespunzînd varietăţii naturale a lucrurilor, transmundanitatea ei are, evident, un caracter specific şi parţial. Lumea sensibilăjuyţjost niciodată pentru Platon doar un rău sau doar o iluzie. Cealaltă lume, la fel ca şi aceasta, era o pluralitate. Exista, de asemenea, o pluralitate de suflete individuale permanent separate unele de altele şi distincte faţă de Idei,^hTar transferate în acea regiune superioară. Sistemul platonic în această fază era relativ liber de patosul metafizic monist, deşi poate mai bogat decît oricare în patosul eternităţii. T-nrnga Trleilor era q replică glnrifiratăˆtprnjwairzaţă a acestei lumi, mai degrabă decît o completă negaţie a ei. „Ideea” unui orjiect al simţurilor, deşi considerată imuabilă şi imposibil de perceput prin organele fizice de percepţie, este totuşi un corespondent îngheţat şi ineficace al acelui obiect – unele din caracteristicile lui rămînînd nedeterminate. Nimic din bogata diversitate calitativă a naturii nujeste-sau-JULar. trebui să fie lăsat deoparte.- simplele calităţi sensibile, relaţiile atemporale ce există între obiectele naturale, grupările complexe ale acestor calităţi şi relaţii care formează „ce”-ul lucrurilor supuse experienţei, şi cu

acestea, toate calităţile morale şi estetice, justiţia şi cumpătarea şi frumuseţea – toate sînt pur şi simplu proiectate într-o altă regiune a fiinţei, unde ne putem bucura estetic de ele în mai mare măsură prin faptul că acea lume nu e supusă trecerii şi alterării şi datorită irelevanţei pentru ea, în eterna sa fixitate, a tuturor planurilor şi străduinţelor omeneşti. Ea nu prezintă obiective de atins, nu se poate face nimic acolo. A contempla este, la urma

* Lucrul în sine.

urmei, a te bucura – cum se exprimă James – de o „vacanţă morală". Dar ceea ce e contemplat constă din ingrediente ale lumii pe care o percepem *sub quadam specie aeternitatis** – poate cu excluderea ilicită uneori la Platon a esenţelor care, chiar astfel privite, nu sînt un obiect plăcut pentru contemplaţie. E adevărat că Platon însuşi nu a folosit Lumea Ideilor ca o staţiune pentru vacanţă morală. El urmărea săofacă utilă scopurilor terestre, derivînd din ea lecţii morale şi politice concrete. Acest lucru i-a fost reproşaf de Santayana, care îl consideră ignorant în legătură cu natura „vieţii spirituale" pentru care contemplarea dezinteresată a esenţelor e suficienta, canTruTare nici o preferinţă şi este „dezintoxicată" de valorile morale şi senzuale ce domină vieţile noastre ca fiinţe temporale şi active. „Fiinţa pură e infinită, esenţa ei include toate esenţele; cum să fie ea atunci un moralist amar şi cum să susţină imperative particulare?" In critica sa, Santayana a atras atenţia asupra unei reale inconsecvenţe din concepţia lui Platon, deşi, spre deosebire de Santayana, cred că aceea a fost o inconsecvenţă fericită.

Doar începînd cu *Republica*, unde introduce o Ţrlggjj Tdeilor, din care celelalte idei derivă într-un mod obscur, Platon apare evident ca părintele transmundanităţii în Occident, deşi jParmenide a fost fără îndoială al ei

*Urgrofivater***. Aici, ca şi oriunde, nu se pune problema naturii influenţei istorice a lui Platon. „Unul”jgljne.fahil si complet străin de această lume, Absolutul neoplatonicienilor, era cu siguranţă pentru acei filozofi, ca şi pentru urmaşii lor medievali şi moderni, iudei, musulmani sau creştini, o inţeTprelan^^Tdgij_de_Rine” a lui_Pjaţon. Dar nici aici specialiştii contemporani în studii platonice nu cad de acord dacă ceea ce a ieşit din doctrina lui Platon a fost conţinut în ea. Ritter, potrivit tendinţei sale generale de a elibera Teoria Ideilor de orice urmă de „fantastic şi supranatural”, găseşte că „Ideea de Bine” este sinonimă cu „starea de bine” şi susţine că ambele expresii semnifica doar că acel_£oncept asociat cu termenul „bine” este „nu o simplă creaţie a gîndirii noastre, ci o realitate independenta nhiertivă” Ritter consideră că această judecată poate fi altfel exprimată spunînd că „lumea actuală este astfel construită încît avem motive s-o numim bună, să privim binele ca fiind predominant în ea”. Ceea ce, pe scurt, afirmă Platon despre Ideea de Bine este „stăpînirea unei puteri divine raţionale asupra a tot ce există şi în tot ce se petrece în lume” (*das Walten einer vernilnftigen gottlichen Macht in aliem Weltsein und Weltgeschehen*).*n* Aceasta reduce înţelesul doctrinei că Bin£le_gste Ideea supremă la o credintăjjpjimistă. că lumea temporală este controlată de o providenţă binevoitoare, iar această credinţă este în acelaşi timp în „mod curios confundată cu, sau considerată ca temeiul afirmării validităţii obiective a judecăţilor morale. Nu se poate

* Sub o anumită înfăţişare eternă. ** Străbunic.

nega că Platon a susţinut ambele aceste credinţe şi că cea din urmă a fost una dintre cele mai persistente şi fundamentale convingeri ale sale. Dar să presupunem că această credinţă simplă a fost tot ceea ce Platon a vrut să transmită prin afirmaţiile sale ciudate profetice despre

Ideea de Bine înseamnă să nu luăm în seamă tocmai ce este cel mai evident şi distinctiv în ele. împotriva tuturor acestor tendinţe (acum foarte la modă) către naturalizarea, ca să spunem aşa, a acestei părţi a învăţăturii lui Platon, cuvintele sale sînt cele care constituie cea mai convingătoare dovadă.

Pentru că există unele lucruri pe care *Republica* le clarifică foarte bine despre concepţia Ideii supreme a lui Platon. In primul rînd faptul că ea este pentru el – sau pentru Socratele platonic – cea mai indubitabilă realitate. în al doilea rînd, că ea este o Idee sau esenţă – „Binele însuşi", diferit de existenţele particulare şi schimbătoare care participă la ea în grade diferite.19 Şi de aceea, că ea are proprietăţi comune cu cele ale tuturor Ideilor, dintre care cele fundamentale sînt eternitatea şi imuabilitatea. în al treilea rînd, că este polul opus al „acestei" lurnijjpentru a o înţelege facultatea de cjanoaştere trebuie să se răju^e^scăjrigreuni^fiu înjr^g^ufleţu^ dinspre tărîmul devenirii, pînă ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreaţa lui strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu?20

în al patrulea rînd, că adevărata ei natură este prin aceasta inefabilă în formele vorbirii obişnuite; este „o frumuseţe indescriptibilă" şi nu poate fi < înscrisă nici în cea mai universală dintre categoriile aplicabile altor obiecte ale gîndirii. „Binele nu eşţ£-fiinţă" – adică în orice sens în care alte lucruri sînt fiinţe , „ci o depăşeşte pe aceasta prin vîrstă, rang si putere."21 în al cincilea rînd, Forma Binelui este obiectul universal al dorinţei, acela care *5-* atrage toate sufletele înspre sine. Iar hjnglg_siinrp.rn ppntrii pni chiar în aceasţă_viată nu e nimic altceva decît contemplarea acestuiBine absolut sau ^esenţial. Este adevărat că aceia care au ajuns la viaţa conternplatrv¥tre5uîe constrînşi să renunţe la ea pentru a deveni conducătorii statului. Dar aceasta este pentru ei o temporară sacrificare a fericirii celei mai înalte de dragul celorlalţi. Aceia care au avut o viziune a Binelui „nu vor să

se îndeletnicească cu afacerile omeneşti ci, mereu, sufletele lor cată în sus”.22 în treburile acestei lumi ei vor fi la început destul de nepricepuţi – atît de diferite sînt ele de contemplarea divinului de care s-au bucurat odată. Pentru că adevărata cunoaştere a Binelui nu estf- pentru_Platon cu sigujanţă-nici simpla familiarizare, cu le.pile naturii, „ifi înţpipprjnnea pragmatică, fie şi în gradul său cel mai înalt. Această cunoaştere nu e dobîndită de „cel mai ager în a vedea umbrele ce trec alături şi care îşi aminteşte cel mai bine cele ce de obicei se precedă, se succedă sau trec laolaltă şi care prin aceasta ar putea cel mai bine să prezică ce urmează în viitor să se mai întîmple”23.

Interpreţii lui Platon, atît în timpurile vechi, cît şi în cele moderne, au discutat fără sfîrşit problema dacă această concepţie a Binelui absolut a

fost pentru el identică aceleia de Dumnezeu. Formulată astfel, chestiunea e lipsită de înţeles, de vreme ce cuvîntul „Dumnezeu” este extrem de ambiguu. Dar dacă este luat drept bază pentru ceea ce scolasticii numeau *ens perfectissimum*, culmea ierarhiei fiinţei, obiectul ultim şi suprem al contemplaţiei şi adoraţiei, atunci nu ne mai îndoim că Ideea de Bine *era* Dumnezeul lui Platon. Şi e încă mai neîndoielnic că ea a devenit Dumnezeul lui Aristotel şi unul din elementele sau „aspectele” Dumnezeului majorităţii teologiilor filozofice medievale şi aproape al tuturor poeţilor şi filozofilor platonizanţi moderni. Şi, deşi la Platon şi la urmaşii săi persista probabil noţiunea vagă a unui mod sublimat de viaţă conştientă şi a unui sentiment de fericire caracteristice acestui Absolut transmundan24 totuşi, dincolo de acestea, atributele unui astfel de Dumnezeu erau exprimabile numai prin negaţii ale atributelor acestei lumi. Putem lua, una după alta, orice calitate, relaţie sau obiect prezent în experienţa naturală şi putem spune la fel ca înţeleptul din Upanişade: „Adevărata

realitate nu este nici aşa, nici aşa” – adăugînd doar că uneori este mult mai bună.

Cu toate acestea, Platon a ajuns în punctul culminant al transmun-danităţii sale printr-o anumită dialectică proprie, destul de diferită, de exemplu, de aceea prezentă în monismul filozofiei Vedănta. Absolutul său era Ideea de *Bine*, iar termenul „bine” pentru el, ca pentru mulţi gînditori greci, conota în primul rînd o anumită caracteristică definită, deşi esenţial negativă. Aceasta se manifestă în aproape toate şcolile greceşti de filozofie morală care au descins din Socrate – în temperamentul cinicului exemplar, Diogene, care nu avea nevoie şi nu dorea nimic din ceea ce alt om îi putea da, în ataraxia epicureicilor, în apatia stoicilor. Esenţa „binelui”, chiar şi în experienţa umană obişnuită, constă în autosuficienţă, eliberare de orice dependenţă de ceea ce este exterior individului. Iar cînd „Binele” este degrevat de atributele sale şi devine esenţa supremei realităţi, termenul are aceeaşi conotaţie, atît doar că acum este luat într-un sens absolut şi complet. „Natura Binelui”, spune Platon în *Philebos*, „se deosebeşte de celelalte prin următorul aspect: orice fiinţă care l-ar poseda pe de-a întregul n-ar mai avea nevoie de altceva, avînd ea o desăvîrşită suficienţă.”25 „Şi intelectul, şi plăcerea”, se spune în argumentaţia dialogului, „sînt departe de. a fi în sine... neavînd ele autosuficienţă (*autarkeia*), puterea adecvării şi a desăvîrşirii.”26 Aceasta este însuşirea la care toate lucrurile „bune” participă într-un anumit grad, acesta este atributul care, în gradul său suprem, distinge Fiinţa Absolută de toate celelalte.

Există implicit în această dialectică a Ideii de Bine o stranie consecinţă, care avea să domine gîndirea religioasă a Occidentului pentru mai bine de două milenii şi care este încă puternică astăzi, deşi nu mai este predominantă. Dacă prin „Dumnezeu” se înţelege – printre multe alte lucruri aparent incompatibile – Fiinţa care este, sau posedă veşnic,

binele în gradul cel mai înalt, dacă „binele” înseamnă autosuficienţă şi dacă toate fiinţele imperfecte,

finite şi temporale nu trebuie identificate, ca atare, cu esenţa divină, atunci urmează că existenţa lor, adică existenţa întregii lumi sensibile în timp şi a tuturor fiinţelor conştiente care nu sînt în nici un sens autosuficiente, nu aduce nici o contribuţie de valoare la realitate. Perfecţiunea binelui e atinsă o dată pentru totdeauna în Dumnezeu şi nici o „creatură” nu adaugă nimic la ea. Ele nu au nici o valoare din punct de vedere divin. Dacă ele nu ar exista, universul nu ar pierde nimic. Platon însuşi, e adevărat, nu trage explicit această concluzie, şi faptul că nu o face este fără îndoială semnificativ. Totuşi tocmai în această implicaţie clară a unei părţi a doctrinei sale recunoaştem sursa primară a acelei etern repetate teoreme a teologilor filozofi că Dumnezeu nu are nevoie de o lume şi e indiferent la ea şi la tot ce se petrece în ea. Această implicaţie a Ideii platonice de Bine a devenit curînd explicită în teoria lui Aristotel. „Cel care este autosuficient”, scrie el în *Etica Eudemică*, „nu are nevoie de ajutorul altora, nici de afecţiunea lor, nici de viaţa socială, pentru că este capabil să trăiască singur. Aceasta este în special evident îh cazul lui Dumnezeu. în mod clar, pentru că El nu are nevoie de nimic, Dumnezeu nu are nevoie de prieteni şi nici nu are vreunul.”27 Şi ca să citez, anticipînd unul sau două din miile de exemple, acest curent platonic şi aristotelic poate fi auzit ca un ecou în perioada colonială a Americii, la Jonathan Edwards care declara: „Nici o noţiune a scopului ultim al creaţiei lui Dumnezeu nu este acceptată de raţiune dacă aceasta implică vreo imperfecţiune, insuficienţă sau mutabilitate a lui Dumnezeu sau orice dependenţă a Creatorului de creaţie în privinţa oricărei părţi din perfecţiunea şi fericirea sa. Pentru că este evident, atît în lumina Scripturii, cît şi a raţiunii, că Dumnezeu este infinit,

etern, neschimbător, independent, glorios şi perfect, că El nu are nevoie, nu profită şi nu primeşte nimic de la creaţia Sa, nu este lovit, nici nu suferă, nici nu îşi poate ştirbi gloria şi perfecţiunea prin nici o altă făptură.”28 Acest Absolut etern senin şi impasibil este evident dificil de recunoscut în zeitatea sadică din predica „Păcătoşi în mîinile unui Dumnezeu înfuriat”. Dar Edwards nu se deosebea de majoritatea marilor teologi care subsumau mai mulţi Dumnezei aceluiaşi nume. Acest element de tradiţie platonică fără îndoială îşi datorează persistenţa faptului că el corespunde unei experienţe religioase naturale. Există un fel de imaginaţie şi sentiment religios şi concomitent un fel de dialectică teologică imposibil de satisfăcut doar prin completa izolare de lumea naturală a supremului obiect de contemplaţie şi prin sublima lui indiferenţă chiar faţă de cei ce îl adoră. Vitalitatea perenă a acestui mod de a gîndi reiese din cuvintele unui scriitor considerat în multe privinţe extrem de „modern”, la care nu ne-am aştepta să-l găsim de altfel. C. E. M. Joad a declarat recent: „Conştiinţa artistică şi intelectuală sînt intensificate, nu degradate de alteritatea obiectelor lor. Faptul se aplică cu şi mai mare putere conştiinţei religioase. O zeitate care, concepută fiind ca eternă şi perfectă,

intră totuşi în relaţii cu o lume schimbătoare şi imperfectă, cu fiinţele umane schimbătoare şi imperfecte care o locuiesc sau cu principiul vieţii care o animă îşi pierde calităţile absolute pentru care e venerată. Ca şi Bunătatea şi Frumuseţea, Zeitatea, dacă există, trebuie să fie o valoare nonumană, a cărei semnificaţie constă chiar în deosebirea Sa de viaţa care aspiră către Ea. Ea poate fi cunoscută de către viaţă şi, pe măsură ce viaţa evoluează şi se dezvoltă, Ea poate fi cunoscută din ce în ce mai mult... dar Dumnezeu însuşi nu e afectat de această contemplare... El e inconştient de mişcarea vieţii înspre El...

Dumnezeu, evident, dacă e să fie un obiect demn de adoraţia noastră, trebuie păstrat nepătat de lumea care îl adoră."29 Aceasta este o expresie contemporană şi destul de precisă a unui fel de transmun-danitate care s-a dezvoltat curînd din – dacă nu chiar a fost clar exprimată în – doctrina platonică a Ideii de Bine.

Dacă Platon s-ar fi oprit aici, istoria ulterioară a gîndirii øentale ar fi fost fără îndoială profund diferită de ce a fost în realitate. Cel mai notabil – şi cel mai puţin menţionat – fapt despre influenţa sa istorică este nu numai că el a dat transmundanităţii europenilor forma, frazeologia şi dialectica sa caracteristică, dar în plus a dat aceleaşi lucruri tendinţei opuse, anume unui deosebit de exuberant gen de mundanitate. Pentru că filozofia sa, de îndată ce atinge punctul culminant al transmundanităţii, îşi schimbă cursul. După ce a ajuns la conceptul unei Idei_a Ideilor care este perfect străină de toate categoriile gîndirii obişnuite şi nu are nevoie de nimic exterior sieşi, el descoperă, chiar în această Fiinţă absolută şi transcendentă, temeiul logic necesar al acestei lumi; el chiar afirmă necesitatea şi valoarea existenţei tuturor felurilor de fiinţe, finite, temporale, imperfecte şi corporale. Platon în mod clar nu a fost mulţumit de o filozofie care nici măcar nu sugera un temei s^u o explicaţie a existenţei lucrurilor lumii, al numărului şi diversităţii tipurilor şi gradelor lor de imperfecţiune, de o filozofie în care curgerea era un adaos lipsit de sens şi inutil al Eternităţii. Iar dacă e să fie găsit un temei pentru existenţa lumii sensibile, acesta trebuie găsit, în concepţia lui Platon, în Lumea Intelectuală şi chiar în natura singurei Fiinţe Autosuficiente. Cele-care-nu-sînt-aşa-de-bune, ca să nu spunem lucrurile rele, trebuie înţelese ca derivînd din Ideea de Bine, ca participînd la esenţa Perfecţiunii. Dumnezeul asemenea-Sieşi care era Scopul tuturor dorinţelor trebuie să fie şi Sursa fiinţelor care îl doresc.

Această răsturnare crucială în doctrina lui Platon a devenit pentru prima oară evidentă în acelaşi pasaj al *Republicii* în care „alteritatea” Ideii de Bine este declarată cu atîta insistenţă.30 Binele nu este numai „pentru toate lucrurile cunoscute (de noi) cauza faptului că sînt cunoscute, dar şi a existenţei şi a realităţii lor” – a felului de realitate pe care îl posedă şi care, aşa cum am văzut, este atît de diferit pentru Platon de acela al „Binelui”, încît el nu doreşte să folosească acelaşi cuvînt pentru amîndouă. Aici tranziţia este, fără

îndoială, prea abruptă şi profetică spre a fi inteligibilă. Dar înţelesul ei şi întemeierea ei în gîndirea lui Platon pot fi găsite mai clar exprimate într-un pasaj al acelui dialog mai tîrziu care, deşi, cum a spus Jowett, este pentru majoritatea cititorilor moderni „cel mai obscur şi neagreat”, a avut timp de două milenii cea mai mare influenţă dintre toate scrierile lui Platon. In *Timaios*, Platon în mod clar întreprinde călătoria de întoarcere din acea regiune înaltă a „fiinţei absolute” către lumea de jos de care uneori şi mai ales în faza timpurie s-a îndepărtat atît de hotărît.31 Este adevărat că mare parte din acest dialog e explicit mitic şi de aceea e necesar să eliberăm conţinutul filozofic serios de imaginarul poetic. Nu este întotdeauna uşor de hotărît unde trebuie trasă linia de demarcaţie. încă din a doua generaţie a Academiei pînă în zilele noastre se pare că a existat un dezacord între învăţaţi în a stabili unde se sfîrşeşte poezia şi unde începe filozofia. Din fericire nu este necesar să ne implicăm în aceste controverse. Noi urmărim două concepţii strîns înrudite pe care dialogul le introduce pentru prima oară, după cîte ştim, în tezaurul de idei filozofice øentale. Prima e un răspuns la întrebarea: *De ce* există o Lume a Devenirii alături de Lumea eternă a Ideilor sau de Ideea Supremă? A doua e un răspuns la întrebarea: Ce principii determină numărul tipurilor de existenţă care formează

lumea sensibilă şi temporală? Iar răspunsul la a doua întrebare se află pentru Platon, sau în orice caz pentru filozoful care susţine dialogul, implicit în răspunsul la prima întrebare.

întrebări de felul celor două de mai sus nu mai sînt puse azi de filozofi, deşi unii fizicieni moderni care sînt probabil cele mai îndrăzneţe minţi speculative ale timpului nostru au încercat să răspundă la a doua întrebare. T. H. Green a remarcat, cu mai bine de o jumătate de secol în urmă, că „orice formă a întrebării de ce lumea ca întreg ar trebui să fie ceea ce este... nu poate avea răspuns”32. între curentul platonic al gîndirii europene până în secolul al XVIII-lea şi filozofia mai recentă nu există aproape nici un contrast mai semnificativ decît acesta. A recunoaşte că astfel de întrebări sînt în mod necesar insolubile şi lipsite de sens înseamnă a spune, pe cît putem aprecia, că lumea este, în ultimă analiză, nonraţională, că existenţa, întinderea şi diversitatea elementelor ei şi conformitatea cu foarte straniul set de legi fundamentale pe care le descoperă ştiinţa empirică sînt doar fapte brute pentru care nu se poate da o explicaţie raţională şi care ar fi putut foarte bine să fie altfel decît sînt. Dacă aşa stau lucrurile, configuraţia lumii este doar un capriciu sau un accident. Dar Platon a transmis grecilor de mai tîrziu, medievalilor şi filozofiei moderne timpurii importanta presupoziţie, care a fost într-adevăr de multe ori contestată, că aceste întrebări pot şi ar trebui să fie puse. Platon a furnizat celor care, după el, şi-au pus aceste întrebări, răspunsul acceptat multă vreme de atunci încolo. Istoria pe care o vom cerceta este astfel, pe lîngă altele, o istorie a efortului omului øental de a face lumea în care locuieşte să-i apară intelectului său drept o lume raţională.

44

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

.

Răspunsul la prima întrebare este introdus printr-o expresie simplă şi fără îndoială figurată, care avea să fie reluată de nenumăraţi filozofi şi poeţi de mai tîrziu. înainte de a începe istoria genezei lumii, „să stabilim", spune Timaios, „din ce cauză a alcătuit Demiurgul devenirea şi acest univers". Explicaţia este că el „era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, faţă de nimic. Fiind deci lipsit de invidie, el a vrut ca totul să fie cît mai asemănător cu sine. Primit din partea unor bărbaţi înţelepţi, acest principiu fundamental al devenirii şi al universului trebuie acceptat pe deplin."33 Ce însemnau aceste afirmaţii, sau, în orice caz, ce au înţeles platonicienii de mai tîrziu prin ele? Fiinţa căreia îi este atribuită „bunătatea" aici este Meşterul antropomorf al lumii, eroul mitului creaţiei relatat de dialog. Dar dacă trebuie să presupunem că doctrina acestui dialog este reconciliabilă în vreun fel cu cea a *Republicii* – pentru care *Timaios* e prezentat ca un fel de supliment – detaliile mitului şi multe din însuşirile şi activităţile atribuite Demiurgului nu pot fi luate în sens literal şi nici nu au fost luate aşa de majoritatea urmaşilor antici şi moderni ai lui Platon. în *Republica*, temeiul şi sursa tuturor fiinţelor, după cum am văzut, este Ideea de Bine însăşi. Şi de aceea mulţi interpreţi au susţinut că Creatorul care apare în *Timaios* este doar o personificare poetică a acelei Idei sau, cum au conceput-o nepplatonicienii, o emanaţie sau divinitate subordonată prin care se exercită funcţia generatoare de lume a Absolutului şi a Unului Perfect. Mai verosimilă decît aceste interpretări este concepţia că cele două curente originar distincte din filozofia lui Platon fuzionează aici, şi viziunea rezultată este înveşmîntată într-un limbaj figurat. în filozofia lui Platon existau două clase de fiinţe supraraţionale şi eterne care erau în alte privinţe deosebite prin natura lor, aşa cum erau şi originile lor istorice, „Ideile" şi „sufletele'1'; Ideile erau obiecte eterne ale gîndirii pure, sufletele, fiinţe etern conştiente şi gînditoare şi, de vreme ce primele erau

universalii sau esenţe, iar ultimele, individuale, ele nu puteau fi uşor reduse la unitate. Dar cel puţin este o presupunere plauzibilă, care poate fi susţinută prin anumite pasaje, că spre sfîrşit Platon a conceput membrii cei mai importanţi ai celor două serii ca fiind identici. Dacă aşa este, atunci se poate crede că Demiurgul din *Timaios*, care e „cel mai bun suflet", posedă deplin însuşirea de a fi „ceea ce este bun în sine", oricît de figurată ni s-ar părea caracterizarea sa. Una sau alta din aceste trei interpretări trebuie adoptată dacă vrem să presupunem că doctrina platonică are vreo unitate sau coerenţă.

în orice caz pasajul ne spune că fiinţa supralumească a cărei existenţă o explică pe cea a acestei lumi era „bună". Şi trebuie să ţinem minte că, pentru orice platonician, nimic nu participa în nici un grad la natura şi esenţa exprimate de cuvîntul „bun" decît în măsura în care era autosuficient. în însuşi dialogul *Timaios* calitatea specifică a lumii create constă într-un fel de auto-suficienţă fizică şi relativă. Universul material a fost „astfel născut încît să-şi ofere sieşi drept hrană rezultatul propriilor sale distrugeri, fiind deopotrivă

agent şi pacient al tuturor acţiunilor sale. Căci făuritorul lui a gîndit că el va fi mai bun dacă nu va avea nevoie de nimic decît dacă va avea nevoie de ceva."34 Conform *acestui* principiu platonic „sufletul cel mai bun" cu siguranţă nu ar fi cel mai bun dacă, în sprijinul existenţei, valorii sau fericirii sale, ar avea nevoie de altceva în afară de sine. Dar cînd porneşte să explice raţiunea apartenenţei sale la această lume, Platon răstoarnă înţelesul esenţial al „binelui". în parte, fără îndoială, el profită de dubla semnificaţie pe care cuvîntul îl avea în greaca veche la fel ca şi în timpurile moderne. Dar metafora pe care o foloseşte pentru a trece de la o semnificaţie la alta sugerează că încerca să reconcilieze cele două sensuri şi, într-adevăr, să le derive

unul dintr-altul. O fiinţă autosuficientă care este scopul etern, a cărei perfecţiune este dincolo de orice posibilitate de a o amplifica sau diminua, nu ar putea „invidia” nimic din afară. Realitatea ei nu ar putea fi un impediment pentru realitatea specifică fiinţelor deosebite de ea prin existenţă, natură şi valoare. Dimpotrivă, dacă nu le-ar crea, această fiinţă autosuficientă ar fi lipsită de un element al perfecţiunii, nu ar fi atît de completă precum o implică definiţia sa. Şi astfel Platon, în timp ce face în mod tacit presupunerea crucială că existenţa multor entităţi ce nu sînt eterne, suprasensibile şi perfecte era în mod inerent dezirabilă, găseşte în acest Absolut transmundan, în însăşi Ideea Binelui, raţiunea prin care Absolutul nu poate exista singur. Printr-o îndrăzneaţă inversare logică, conceptul Perfecţiunii Autosuficiente a fost – fără să piardă nici una din implicaţiile sale originare – convertit în conceptul Fecundităţii Autotranscendente. Un Unu veşnic şi necorporal a devenit temeiul logic, ca şi sursa dinamică a existenţei unui Univers temporal, material, extrem de multiplu şi pestriţ. Cunoscuta expresie originară din Evul Mediu, *omne bonum est diffusivum sui**, apare aici ca axiomă a metafizicii. Cu această răsturnare a fost introdus în filozofia şi teologia europeană complexul de idei care timp de secole avea să genereze cele mai caracteristice conflicte interne, curentele opuse logic şi emoţional care vor marca istoria – concepţia a (cel puţin) Doi-Dumnezei-într-Unul, a unei completitudini divine care totuşi *nu* era perfectă în sine, deoarece nu putea fi ea însăşi fără existenţa altor fiinţe inerent incomplete; Imuabilitatea care necesita şi se exprima prin Schimbare; Absolutul care nu era cu adevărat absolut pentru că se afla în legătură, cel puţin la nivelul implicaţiilor şi cauzelor, cu entităţi a căror natură nu era natura sa şi a căror existenţă şi trecere continuă erau opuse subzistenţei sale eterne. Dialectica prin care Platon ajunge la această combinaţie poate părea multor urechi moderne neconvingătoare şi esenţial verbală,

iar rezultatul – o contradicţie. Dar nu vom putea înţelege o mare şi importantă parte a istoriei ulterioare a ideilor din Occident dacă ignorăm faptul că tocmai această dialectică dualã a dominat gîndirea multor generaţii şi chiar mai mult gîndirea medievală şi modernă.

* Tot ceea ce e bun se autodifuzează.

46

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

La a doua întrebare – *Cîtejelwri* de fiinţe temporale şi imperfecte trebuie să conţină această lume? – răspunsul ţine de aceeaşi dialectică: *toate* felurile posibile. „Cel mai bun suflet" nu ar putea rîvni la existenţa nici unui lucru care o posedă şi „doreşte ca toate lucrurile să fie cît mai asemănătoare cu el posibil". „Toate lucrurile" ar putea însemna aici pentru Platon nimic mai puţin decît replicile jejisibjlej^fiecărei Jdei^Si, aşa cum îi reaminteşte Parmenide tînărului Socrate în dialogul ce-i poartă numele (130c, e) există în Lumea Ideilor esenţele tuturor obiectelor, chiar şi ale lucrurilor neînsemnate, ridicole sau dezgustătoare. în *Timaios*, e adevărat, Platon vorbeşte mai ales despre „lucruri vii" sau „animale". Dar în privinţa acestora, cel puţin, el insistă asupra necesităţii trecerii tuturor posibilităţilor ideale în actualitate. Trebuie, spune el, „să considerăm că nu prin asemănarea cu vreo făptură ce este doar o specie [a alcătuit Demiurgul Universul – *n. t.*], căci nimic mai frumos nu s-ar putea naşte vreodată fiind asemănător cu ceva incomplet, ci să admitem că Universul este cel mai asemănător aceluia ale cărui părţi sînt toate celelalte vieţuitoare, luate fie individual, fie pe genuri. Căci acesta are cuprinse în sine însuşi toate vieţuitoarele inteligibile, la fel cum acest Univers ne cuprinde pe noi şi pe toate celelalte creaturi vizibile. Demiurgul, dorind ca Universul să fie cît mai asemănător cu cea mai frumoasă şi mai desăvîrşită în toate privinţele dintre entităţile inteligibile, a alcătuit o vieţuitoare unică şi vizibilă, car£ cupnnd&-m^ine_ţoatejvieţui-to^l^cîţe_sM^pjoţnyit naftirii

lor, de-acelaşi feT^ Este un pasaj în *Timaios* care pare să implice că există în lumea inteligibilă chiar Idei ale lucrurilor individuale sau în orice caz ale celor mai particularizate universalii, acelea care sînt, prin numărul calităţilor lor diferenţiatoare, cît se poate de asemănătoare individualelor. Despre modelul perfect şi etern Platon spune: „în asemănarea căreia dintre vieţuitoare a alcătuit Demiurgul Universul? Să considerăm căjuijDjririjisemănarea cu vreo făpjură_c£ este doar specie, căci nimic frumos nu s-ar putea naşte vreodată fiind asemănător cu ceva incomplet, ci să admitem că Universul este cel mai asemănător aceluia ale cărui părţi sînt toate celelalte vieţuitoare, luate fie individual, fie pe genuri.”35 Pornind de la ideea că Universul creat este o replică exhaustivă a Lumii Ideilor, Platon argumentează că nu poate exista decît o singură creaţie. Ea include copiile „tuturor celorlalte creaturi inteligibile” şi de aceea se poate spune că nu rămîne nimic în model după care să fie creată o a doua lume. Astfel, în forma unui^miţ/este spusă povestea creaţiei succesive. După ce toâţejc^te^oriile^e^nţejiejnijjrito^re au fost zămislite, Demiurgul observă că fiinţele muritoare nu au fost create încă. Acest lucru nu poate fi lăsat aşa; dacă îi lipsesc fiinţele muritoare Universul va fi imperfect, „pentru că nu va conţine toate felurile de fiinţe vii cum ar trebui dacă ar fi complet”. De aceea, pentru ca „întregul să fie cu adevărat Totul”, Creatorul a lăsat în seama divinităţilor mai mici, care fuseseră deja create, sarcina de a produce fiinţele muritoare după modelul lor. Şi astfel,

„Universul a fost complet populat cu fiinţe vii, muritoare şi nemuritoare” şi prin aceasta a apărut „un Dumnezeu raţional, care este imaginea inteligibilului – cel mai mare, cel mai bun, cel mai frumos, cel mai desăvîrşit”. Pe scurt, Demiurgul lui Platon a acţionat efectiv conform principiului

care în vorbirea comună exprimă nu numai o toleranţă universală, ci şi cuprin-zătoarea acceptare a diversităţii – principiul că e nevoie de toate felurile de fiinţe pentru a face o lume.

Chiar dacă Platon nu ar fi dat această formă teologică răspunsului la întrebarea cîte feluri de fiinţă trebuie să conţină Universul, ar fi ajuns la exact aceeaşi concluzie folosind alte temeiuri. Pentru că alternativa ar fi fost ca Platon să accepte că dojirjjriele^Idei_au_înţruchipare sensibilă. Dar aceasta, putem fi siguri, i s-ar fi părut o ciudată anomalie. Daca o esenţă qternăare o replică temporală, se presupune căjijale_au" că stă în esenţa unei Idei sa se manifeste în existenţe concrete. Dacă nu ar fi aşa, legătura dintre cele două lumi ar fi părut ininteligibilă, iar configuraţia cosmosului, a înseşi lumii esenţelor ar fi părut un hazard. Iar o astfel de supoziţie era total contrară felului de a gîndi al lui Platon.

Această ciudată şi importantă ţajr^a^^jmr^ej^^lkjri^pjj^biliţătii conceptuale în actualitate, conjugată cu alte două idei de obicei asociate ei şi privTTe „clFîmpîicaţii ale ei, este principalul subiect al acestor prelegeri. Această teorie, după cîte ştiu, nu a primit pînă acum un nume potrivit36 şi, din lipsa lui, identitatea sa în variate contexte şi în diferite expresii pare să fi scăpat adesea recunoaşterii istoricilor. O_voi_numi principjulpJejTJţudinii, dar voi folosi acest termen pentru a acoperi o varietate de inferenţe mai mare decît cea la care a ajuns Platon, pornind chiar de la premisele sale. Mai precis, voi cerceta nu numai teza ^

p care ilustrează complet spectrul diversităţii fiinţelor vii, ci şi orice altă.? deducţie pornind de la supoziţia că nicrjjjotenţialitate autentică nu poate rămîne neîmplinită, că dimensiunile şi abundenţa creaţiei trebuie să fie la fel de mari ca posibilitatea existenţei şi proporţionale cu potenţialul productiv al unei „Surse" perfecte şi inepuizabile şi că lumea este cu atît mai bună cu cît conţine mai multe

lucruri. înainte de a începe cercetarea aventurilor şi alianţelor mai recente ale acestui principiu, ar trebui notate două implicaţii prezente latent în opera lui Platon.

1. în dualitatea tendinţelor metafizice care am văzut că sînt caracteristice platonismului se afla implicată o corespunzătoare răsturnare a originarei ierarhii valorice a lui Platon, deşi consecinţele ei aveau să fie atinse mai tîrziu. Lumea_Intelectuală era considerată deficientă fără cea sensibilă. O dată ce un Dumnezeu neînsoţîtndFnatură in toată diversităteâ-eTnu ar fi „bun", urma că El nu ar fi divin. Şi cu aceste afirmaţii alegoria peşterii din *Republica* era implicit anulată, deşi Platon însuşi n-a părut niciodată să-şi dea seama de asta. Lumea simţurilor nu mai putea fi, decît printr-o inconsecvenţă, desbrisă ca o zadarnică scînteiere a formelor-umbre lipsite de substanţă,

cu două niveluri inferioare atît binelui, cît şi realului. Nu numai că Soarele însuşi a produs^ peştera, focul, formele mişcătoare, umbrele şi privitorii lor, dar făcînd acestea el îşi manifesta o proprietate mai esenţială a naturii sale – şi poate mai valoroasă – decît aceea a purei străluciri la care nu poate privi nici un ochi pămîntesc. Umbrele erau la fel de necesare Soarelui lumii inteligibile pe cîtjera.necesar Soarele umbrelor; şi deşi erau opuse prin natura lor perfecţiunii Soarelui şi erau separate de ea prin valoarea lor existenţială, umbrele erau însuşi scopul perfecţiunii sale. Prin urmare, acelui târîm al esenţei îi lipsea ceea ce era indispensabil sensului şi valorii sale, îi lipsea întruchiparea în individual. Această concepţie nu este departe de aceea mai tîrzie în care alegoria Peşterii a fost răsturnată, Lumea Ideilor devenind acum un lucru lipsit de substanţă, un simplu model avînd, ca toate modelele, valoare doar prin realizarea concretă, un ordin al „posibilelor" care aveau doar o existenţă slabă şi rarefiată într-un fel de împărăţie a Umbrelor antemundană, pînă cînd darul existenţei le-a fost

oferit. Ne putem întreba atunci de ce să ne ocupăm, fie pentru contemplaţie, fie pentru plăcerea noastră cu aceste Forme imuabile, abstracte şi sterpe ale lucrurilor, de ce să ne ocupăm cu umbre cînd avem înaintea noastră realităţile sensibile în toată plenitudinea individualităţii lor şi cînd participăm noi înşine la acest mod mai bogat de a fi? Dar chiar şi acolo unde răsturnarea schemei platonice originare a lucrurilor nu a ajuns atît de departe, s-a dovedit a fi uşor de găsit în acest pasaj din *Timaios* sprijin pentru convingerea că un troglodit* trebuie să se ocupe mai ales de umbrele din peşteră. Căci dacă ar căuta să părăsească tărîmul ce-i este destinat şi să se întoarcă spre cîmpurile de afară, luminate de Soare, el ar lucra împotriva Cauzei Universale lăsînd un loc vacant în acea ordine generală în care principiul plenitudinii cere ca orice loc posibil să fie umplut.

2. în plus, această expansiune sau fecunditale^aJBinelui nu este, aşa cum implică Platon, consecinţa unui acfcîe alegere liber şi arbitrar al Creatorului din mit; este o necesitate dialectică. Ideea de Bine este o realitate necesară, ea nu poate fi altfel decît o implică esenţa sa şi de aceea, în virtutea propriei sale naturi, trebuie să dea naştere la existenţe finite. Numărul tipurilor de existenţă finită este în aceeaşi măsură logic predeterminat. Absolutul nu ar fi ceea ce e dacă nu ar genera o lume completă, în care „modelul", adică totalitatea Formelor ideale, este întruchipat în realităţi concrete. De aici urmează că orice lucru sensibil care există, sau cel puţin tipul său, există în mod necesar şi nu poate fi altfel decît este. E adevărat că Platon nu ajunge explicit la această concluzie, dar de vreme ce ea este implicată în *Timaios*, putem considera că el a lăsat moştenire metafizicii şi teologiei de mai tîrziu una din problemele cele mai persistente, supărătoare şi generatoare de conflict. Principiul plenitudinii conţinea în mod latent un fel de determinism cosmic absolut care îşi atinge formularea sistematică şi aplicaţia sa practică

* Locuitor al cavernelor, al spaţiilor subterane.

ultimă în *Etica* lui Spinoza. Perfecţiunea Fiinţei Absolute trebuie să fie un atribut intrinsec, o proprietate inerentă a Ideii sale şi pentru că existenţa şi însuşirile tuturor celorlalte lucruri derivă din această perfecţiune, fiind logic implicate de ea, nu există loc pentru contingenţă în Univers. Bunătatea Binelui, în limbajul religiei, este un bine constrîngător. Ea nu este, în cuvintele lui Milton, „liberă să creeze sau nu", nici nu este liberă să aleagă anumite tipuri de fiinţe care să întruchipeze existenţa şi în acelaşi timp să respingă altele. Şi pentru că însuşirile pe care fiecare dintre acestea le are sînt, conform principiilor platonice, inerente Ideilor lor – tocmai prin acea posibilitate specifică de a fi a cărei realizare sînt – nici Dumnezeu, nici fiinţele nu ar fi putut fi sau face altceva decît ceea ce sînt sau ceea ce fac. Dar deşi concepţiile fundamentale din *Timaios* aveau să devină axiomatice pentru cea mai mare parte a filozofiei medievale şi a filozofiei moderne timpurii, a existat în gîndirea ǿentală o permanentă respingere a acestei implicaţii a lor. Argumentaţiile care justificau această respingere şi motivele care au generat-o nu ne interesează deocamdată.

Răsturnarea prezentă în platonism nu îşi găseşte loc în sistemul lui Aris-totel. Este adevărat că există la acesta din urmă mai puţin din acel spirit transmundan decît la Platon. Dar Dumnezeul său nu generează nimic. Cu excepţia anumitor inconsecvenţe de limbaj, Aristotel aderă consecvent la noţiunea autosuficienţei ca atribut esenţial al divinităţii. El înţelege că aceasta face imposibilă dependenţa de celelalte lucruri care ar rezulta din necesitatea sa inerentă de a le produce. E adevărat că această Perfecţiune Nemişcată este pentru Aristotel cauza întregii mişcări şi, s-ar părea, a întregii activităţi a fiinţelor

imperfecte (deşi aici există o dualitate în ideile lui Aristotel); dar este singura lor cauză finală.37 Fericirea pe care Dumnezeu o simte permanent în procesul autocontemplării Sale veşnice este Binele la care rîvnesc şi pe care se străduiesc să îl atingă în variate feluri şi măsuri toate celelalte fiinţe. Dar Motorul Nemişcat nu stă la temelia lumii, natura şi existenţa sa nu explică de ce celelalte lucruri există, de ce sînt atîtea cîte sînt şi de ce felurile şi gradele declinului lor faţă de perfecţiunea divină sînt atît de variate. De aceea el nu poate furniza temeiul pentru principiul plenitudinii. Acest principiu este de fapt explicit respins de Aristotel în *Metafizica*: „nici nu e necesar măcar ca tot ce e posibil să ajungă în starea de actualitate”; şi „nu tot ceea ce e în potentă trebuie neapărat să fie în act”.38

Pe de altă parte, tocmai la Aristotel descoperim o altă concepţie, aceea a continuităţii, care avea să fuzioneze cu doctrina platonică a necesarei „plenitudini” a lumii şi să fie considerată o consecinţă logică a ei. într-adevăr, Aristotel nu a formulat legea continuităţii cu acea generalitate care i s-a dat ulterior. Dar a furnizat succesorilor săi, şi în special admiratorilor săi din Evul Mediu tîrziu, o definiţie a *continuum-ului*.”Se spune continuitate cînd limitele prin care două lucruri se ating şi se ţin laolaltă se

continuă, devin una şi aceeaşi limită.”39 Aristotel susţinea că toate cantităţile, linii, suprafeţe, solide, mişcări, şi în general spaţiul şi timpul – trebuie să fie continue, nu discontinue.40 Dar el nu a afirmat cu aceeaşi hotărîre că diferenţele calitative ale lucrurilor trebuie în mod similar să constituie serii lineare şi continue, cu atît mai puţin că ele constituie o singură serie continuă. Cu toate acestea lui i se datorează introducerea principiului continuităţii în istoria naturală. El nu a susţinut, într-adevăr, că toate organismele pot fi orînduite într-o succesiune ascendentă de forme. El a înţeles clar un lucru simplu, că fiinţele diferă între ele în

moduri variate: în habitat, în forma externă, în structura anatomică, în prezenţa sau absenţa sau gradul de dezvoltare al anumitor organe şi funcţii, în sensibilitate şi inteligenţă. El a înţeles, de asemenea, că nu există o corelare sistematică a acestor tipuri de diversitate, că o fiinţă care poate fi considerată „superioară” alteia într-o anumită privinţă poate fi inferioară ei în altă privinţă. De aceea, se pare, el nu a făcut nici o încercare de a construi o schemă unică de clasificare nici măcar pentru animale. Cu toate acestea, în raport cu un anumit atribut, orice categorie de fiinţe dădea naştere în mod manifest unei singure serii lineare de clase. Şi o astfel de serie, observa Aristotel, tinde să arate o schimbare graduală a proprietăţilor unei clase în acelea ale următoarei clase, mai degrabă decît o distincţie clară între ele. Natura refuză să se conformeze dorinţei noastre de a trasa linii clare de demarcaţie, ei îi plac zonele crepusculare unde există forme care, dacă e să fie clasificate, trebuie înscrise în două clase simultan. Iar această insesizabil de fină gradaţie a diferenţei este evidentă mai ales în acele puncte unde vorbirea comună sugerează prezenţa unor contraste profunde şi bine definite. Natura, de exemplu trece atît de treptat de la neanimate la animate, încît continuitatea lor face ca graniţa dintre ele să fie imperceptibilă; şi există o specie de mijloc care aparţine ambelor ordini. Căci plantele urmează imediat după lucrurile neanimate; şi plantele diferă una de alta în gradul în care par că participă la viaţă. Căci această clasă luată în ansamblu pare, în comparaţie cu alte corpuri, în mod clar animată; dar faţă de animale pare inanimată. Iar tranziţia de la plante la animale este continuă; pentru că cineva se poate întreba dacă unele forme de viaţă marine sînt animale sau plante, de vreme ce multe din ele stau lipite de roci şi pier dacă sînt separate de ele.41

Existenţa „zoofitelor” a continuat timp de secole să fie ilustrarea favorită, permanent repetată, a adevărului

principiului continuităţii în biologie. Dar Aristotel a găsit numeroase alte exemple ale acestei continuităţi, în clasificări bazate pe alte criterii. Putem, de exemplu, deosebi animale prin habitatul lor, ceea ce în Evul Mediu avea să pară o distincţie deosebit de semnificativă; existau animale de riscat, de aer şi apă, dar nu putem înscrie toate speciile în limitele uneia sau alteia dintre aceste diviziuni. „Focile sînt în anumite privinţe animale de uscat şi de apă în acelaşi timp", iar liliecii sînt „intermediari între animalele care trăiesc pe pămînt şi animalele care

zboară, şi de aceea se poate spune că aparţin ambelor clase sau nici uneia". Despre mamifere, din nou, nu se poate spune că sînt toate fie patrupede, fie bipede, ultima clasă fiind reprezentată numai de om; pentru că „maimuţa are ceva şi din natura omului şi din cea a patrupedelor", neaparţinînd nici uneia din clase sau ambelor.42

Se va vedea că există o opoziţie esenţială între două aspecte ale influenţei lui Aristotel asupra gîndirii ulterioare şi în special asupra metodei logice nu numai a ştiinţei, ci şi a raţionamentelor cotidiene. Nu există multe diferenţe în deprinderile mentale mai importante decît aceea dintre obiceiul de a gîndi în concepte de clase discontinue, bine definite şi aceea de a gîndi în termeni de continuitate, de alunecare infinit de delicată a tuturor lucrurilor în altceva decît ele, de suprapunere a esenţelor, astfel încît întreaga noţiune de specie ajunge să pară un artificiu al gîndirii inaplicabil fluenţei, suprapunerii universale – ca să zicem aşa – a lumii reale. Precum scrierile platonice au fost principalele surse ale transmundanităţii, cît şi ale concepţiei opuse în filozofia øentală, tot astfel influenţa lui Aristotel a încurajat două feluri de logică diametral opuse, conştientă şi inconştientă. Cel mai adesea, cred, el este considerat marele reprezentant al unei logici ce se sprijină pe afirmarea posibilităţii diviziunilor clare şi a clasificărilor

riguroase. Vorbind despre ceea ce el numeşte „doctrina genurilor fixe şi a speciilor indivizibile” a lui Aristotel, W. D. Ross a remarcat că Aristotel a ajuns la această concluzie prin „atenta asimilare a faptelor observate”. Nu numai în speciile biologice, ci şi în formele geometrice, „în clasificarea triunghiurilor, de exemplu, în echilaterale, isoscele şi scalene, el a avut dovada clasificărilor rigide din natura lucrurilor”43. Dar asta nu e tot ce se poate spune în privinţa lui Aristotel şi poate nici nu este partea cea mai importantă. Pentru că este în aceeaşi măsură adevărat că la început el a sugerat limitările şi pericolele clasificării şi neconformarea naturii la acele divizări tranşante care sînt atît de indispensabile limbajului şi atît de convenabile operaţiilor noastre mentale obişnuite. înşişi termenii şi exemplele folosite de o sută de scriitori de mai tîrziu, atît înainte cît şi după Locke şi Leibniz, arată că aceşti filozofi repetă doar formulările date de Aristotel acestei idei.

Principiul continuităţii ar putea fi direct dedus din principiul platonic al plenitudinii. Dacă din punct de vedere teoretic poate exista un tip inter-mediar între două specii naturale date, acel tip trebuie realizat, şi aşa *ad indefinitum*; altfel, ar fi lacune în Univers, creaţia nu ar fi atît de „completă” pe cît ar putea fi, şi aceasta ar duce la consecinţa inacceptabilă că sursa sau Autorul său nu a fost „bun” în sensul pe care acest adjectiv îl are în *Timaios*.

Există în dialogurile platoniciene sugestii ocazionale că Ideile, şi prin urmare replicile lor sensibile, nu sînt toate de rang şi valoare metafizică egală. Dar această concepţie a unei ordonări ierarhice nu numai a existenţelor,

ci şi a esenţelor rămîne la Platon doar o vagă tendinţă, nu o doctrină definit formulată. în ciuda faptului că Aristotel recunoştea multiplicitatea sistemelor posibile de clasificare naturală, în acelaşi timp tot el a sugerat naturaliştilor şi filozofilor ulteriori ideea de a aranja (cel puţin) toate

animalele într-o singură *scala naturae* gradată după gradul lor de „perfecţiune”. Pentru a stabili rangul pe această scară al fiinţelor vii, el lua cîte-odată în considerare gradul de dezvoltare al organismelor la naştere. De aici rezultau, credea el, unsprezece niveluri generale, cu omul pe treapta cea mai înaltă şi zoofitele pe treapta de jos.44 în *De anima* el sugerează o altă aranjare ierarhică a organismelor, care urma să aibă o mai mare influenţă asupra filozofiei şi istoriei naturale. Această ierarhie se *bazează* pe „puterile sufletului” lor, de la cea nutritivă, la care se limitează plantele, la cea raţională, caracteristică omului „şi poate şi altei specii superioare lui”, fiecare ordin superior avînd toate puterile celor inferioare lui în ierarhie şi în plus una proprie, care o diferenţiază de rest.45 Oricare dintre cele două scheme, aşa cum au fost concepute de însuşi Aristotel, conţinea o serie compusă doar dintr-un număr mic de clase mari, ale căror subspecii nu aveau în mod necesar acelaşi rang. Dar existau în metafizica şi cosmologia aristotelică anumite concepţii mult mai puţin concrete, care puteau fi astfel aplicate încît să permită o aranjare a tuturor lucrurilor într-o singură ordine a valorilor. Totul în această ordine cu excepţia lui Dumnezeu poartă în sine o anumită „lipsă”. Există, în primul rînd, în „natura” sau esenţa generică a acestei ierarhii „potenţialităţi” care, într-o stare existenţială dată, nu sînt realizate; şi există niveluri superioare de existenţă care, în virtutea gradului specific de imperfecţiune caracteristic lor, nu pot fi atinse. Astfel, „toate lucrurile individuale pot fi ierarhizate după gradul de potenţialitate [pură] de care sînt contaminate”46. Această vagă noţiune a unei scări ontologice urma să fie combinată cu mai inteligibilele concepţii ale unei ierarhii zoologice şi psihologice pe care le-a sugerat Aristotel. Şi în acest fel, ceea ce voi numi principiul gradării unilineare a fost adăugat supoziţiilor perfecţiunii şi continuităţii calitative a seriilor de forme ale existenţei naturale. Rezultatul a fost concepţia planului şi structurii lumii pe

care, de-a lungul Evului Mediu şi pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, mulţi filozofi, majoritatea oamenilor de ştiinţă şi cei mai educaţi oameni aveau s-o accepte fără ezitare, concepţia Universului ca un „Mare Lanţ al Fiinţei", compus dintr-un imens sau – conform logicii stricte dar rareori riguros aplicate a principiului continuităţii – cea a unui infinit număr de legături întinzîndu-se în ordine ierarhică de la cele mai firave existenţe, care abia scapă nefiinţei, urcînd prin „toate posibilele" grade pînă la *ens perfectissimum* sau, într-o versiune oarecum mai ortodoxă, la cel mai înalt nivel posibil al fiinţei; iar între acesta şi Fiinţa Absolută distanţa se presupunea a fi infinită – fiecare din aceste existenţe diferind de cea imediat superioară şi inferioară prin diferenţa „cea mai mică posibil". Din nou anticipînd, permiteţi-mi să citez,

GENEZA IDEII ÎN FILOZOFIA GREACĂ

53

dintre multe exemple, două sau trei expresii poetice ale acestor concepţii. In secolul al XVII-lea, atît principiul plenitudinii, cît şi cel al continuităţii îşi găsesc expresie în metaforele îndrăzneţe şi surprinzătoare ale lui George Herbert:

The creatures leap not, but expresse a feast
Where all thy guests sit close, and nothing wants.
Frogs marry fish and flesh; bats, bird and beast;
Sponges, non-sense and sense; mines, th'earth and plants.47*

în secolul următor, într-un pasaj pe care cred că orice şcolar îl cunoaşte, Pope enunţă principala, adică cea mai obişnuită premisă a argumentului său în favoarea optimismului, însumînd principiile plenitudinii şi continuităţii în două cuplete reuşite:

Of systems possible if tis confest
That wisdom infinite must form the best, apoi
...all must full or not coherent be, And all that rises, rise in due degree.**

Din viziunea rezultată asupra totalităţii lucrurilor Pope deduce o morală, mult preţuită de gîndirea secolului al XVIII-lea, la care ne vom întoarce.

Vast chain of being! which from God began,
Natures aethereal, human, angel, man,
Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
No glass can reach; from Infinite to thee,
From thee to nothing. – On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours;
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroy'd;
From Nature's chain whatever link you strike,
Tenth, or ten thousandth, breaks the chain alike.***

* Creaturile nu fac salturi, ele sînt ca la un ospăţ / Unde oaspeţii şed apropiaţi, unde nimeni nu lipseşte. / Broaştele se însoţesc cu peştii şi carnea; liliecii, cu păsările şi dobitoacele; / Bureţii cu simţirea şi lipsa de simţire; florile de mină cu pămîntul şi cu plantele. ** Dacă admitem că înţelepciunea infinită / Din toate sistemele posibile îl creează pe cel mai bun,.. atunci totul trebuie să fie complet, ca să fie coerent, / Şi tot ce urcă, să urce cu măsura cuvenită.

*** Măreţ lanţ al fiinţei! ce cu Dumnezeu a început, / Fiinţe eterice, omeneşti, înger şi om, / Sălbăticiune, pasăre *şi* peşte, insecte pe care nici un ochi, / Nici o lentilă nu le poate ajunge; tu eşti Infinitul / în afara-ţi nu-i nimic. – Dacă ar fi ca noi să tindem / Către puteri superioare, cele inferioare nouă ar tinde către noi; / Şi în creaţia cea plină ar lăsa un gol, /,O treaptă ruptă, ce măreaţa scară ar distruge; / Orice verigă a lanţului Naturii ai lovi, / A zecea, sau a zece mia ar rupe lanţul în acelaşi fel.

54

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Consecinţele eliminării chiar şi a unei singure verigi din serie, observă Pope, ar fi o disoluţie generală a ordinii cosmice. încetînd să fie „completă”, lumea încetează să fie

„coerentă” în vreun fel. Evoc aici pasaje atît de bine cunoscute mai ales pentru a vă reaminti că lucrarea *Essay on Man* este şi ea, în parte, una din notele de subsol la Platon. James Thomson în *The Seasons* a tratat mai concis această temă: „Văzut-a cineva”, se întreabă el, cumva redundant de vreme ce orice persoană instruită din acea epocă se presupune că îl cunoştea...

Has any seen

The mighty chain of being, lessening down From Infinite Perfection to the brink Of dreary nothing, desolate abyss! From which astonished thought, recoiling, turns?*

Dar Lanţul Fiinţei nu era, desigur, destinat să devină doar temă de poeme ca acestea. Nu numai în metafizica propriu-zisă ci şi în ştiinţă, acest concept sau grupul de principii din care s-a născut avea să aibă consecinţe de mare însemnătate istorică. Astfel, de exemplu, un cercetător deosebit de înzestrat al istoriei ştiinţei clasificatoare a relevat rolul decisiv al principiilor gradaţiei şi continuităţii în biologia Renaşterii:

Prin aceste afirmaţii ale lui Aristotel s-a stabilit, încă de la începutul istoriei naturale, un principiu care urma să aibă autoritate multă vreme: principiul conform căruia fiinţele se înrudesc unele cu altele prin afinităţi regulat gradate... Astfel, două idei din ştiinţa aristotelică – foarte diferite şi, cu adevărat, destul de slab legate una de alta – au fost considerate o moştenire a istoriei naturale în Renaştere. Una dintre ele era ideea unei ierarhii a fiinţelor, o dogmă filozofică din care teologia creştină, urmînd neoplatonismul, a făcut deseori tema unei interpretări esenţial speculative a universului. Cealaltă era postulatul că între lucrurile naturale trecerile sînt insensibile şi cvasicontinue. A doua idee, deşi pare a avea o mai redusă semnificaţie metafizică, a avut, pentru naturalişti, marele avantaj de a permite cel puţin aparent o verificare lipsită de dificultate prin examinarea obiectelor efectiv sensibile. în plus, aceasta nu i-a împiedicat în acelaşi timp pe naturalişti să preia din

învăţătura scolastică o axiomă ce părea să confere acestui principiu o necesitate raţională: aceea că în ordinea lumii nu poate exista vreo „lipsă” sau „dispersare” între „forme”.48

Deşi elementele acestui complex de idei se regăsesc la Platon şi Aristotel, doar o dată cu neoplatonismul ele apar ca definitiv organizate într-o schemă generală coerentă a lucrurilor. Dialectica teoriei emanaţiei constituie în mod special o elaborare şi extindere a pasajelor din *Timaios* pe care le-am

* Văzut-a cineva măreţul lanţ / Al tuturor fiinţelor coborînd / De la Perfecţiunea Infinită pînă la marginea / Nimicului întunecat, abisului pustiu! / De la care gîndul uimit se-ntoarce îngrozit?

menţionat. Este, pe scurt, o încercare de a deduce validitatea necesară a principiului plenitudinii cu care principiul continuităţii şi gradării sînt definitiv contopite. La Plotin, mai mult decît la Platon, este evident că necesitatea existenţei acestei lumi cu toată varietatea şi imperfecţiunea sa e dedusă dintr-un Absolut în întregime autosuficient şi străin acestei lumi.

Este perfect Unul deoarece nu caută nimic, nu posedă nimic şi nu are nevoie de nimic; şi fiind perfect, el se revarsă şi astfel supraabundenţa sa produce un Celălalt49... De cîte ori vedem că un lucru îşi atinge perfecţiunea, observăm că el nu poate îndura să rămînă în sine, ci dă naştere şi produce un alt lucru. Nu numai fiinţe care au puterea de a alege, ci şi acelea care prin natura lor sînt incapabile de alegere, şi chiar lucruri inanimate dau la iveală cît mai mult din ele însele: astfel, focul emite căldură şi zăpada frig şi medicamentele au influenţă asupra altor lucruri... Cum ar putea atunci Fiinţa Perfectă sau Binele Prim să rămînă închisă în sine ca şi cum ar fi geloasă sau neputincioasă – ea care este însăşi puterea tuturor

lucrurilor?... Prin urmare ceva trebuie să se nască din aceasta.50

Iar această generare a Multiplului din Unu nu poate lua sfîrşit atîta timp cît orice varietate de fiinţă din seriile descendente a rămas nerealizată. Fiecare ipostază „produce un lucru inferior sieşi”; despre potenţa „inefabilă” a generării „noi nu putem afirma că se opreşte vreodată, că e limitată de gelozie; ea trebuie să înainteze permanent, pînă cînd ultimele unghere ale posibilului au fost atinse. Toate lucrurile au luat fiinţă prin infinitatea acelei puteri care se dăruieşte tuturor lucrurilor şi nu admite ca vreunul să fie lipsit de existenţă. Pentru că nu exista nimic care să împiedice pe vreunul din ele să se împărtăţească din natura Binelui, în măsura în care fiecare era capabil de acest lucru.”51

Primele etape ale acestui proces descendent aparţin Lumii Inteligibile.şi sînt străine timpului şi simţurilor; dar a treia dintre ipostazele eterne, Sufletul Universal, este izvorul imediat al naturii. Şi lui îi este imposibil „să rămînă în sine”, dar „privind înapoi la lucrul care l-a generat, este prin acesta plin” – cu alte cuvinte este, ca să zicem aşa, impregnat de toate Ideile care compun substanţa ipostazei imediat precedente, sau Raţiunea – „şi atunci, înaintînd în direcţie opusă, generează o imagine a lui însuşi”, adică „naturile senzoriale şi vegetative” (animalele şi plantele). Astfel, „lumea este un fel de Viaţă ce are o cuprindere imensă, în care fiecare dintre părţi are propriul său loc în serie, toate părţile sînt diferite şi totuşi întregul este continuu, iar ceea ce precedă nu e niciodată total înglobat în ceea ce urmează.”52

Scara Fiinţei, prin urmare, aşa cum este implicată de principiul expansiunii şi autotranscendenţei „Binelui”, devine concepţia esenţială a cosmologiei neoplatonice. Cînd, de exemplu, Macrobius, la începutul secolului al V-lea dă, sub aparenţa unui comentariu la o opera de Cicero, o prescurtare latină a unei mari părţi din filozofia lui Plotin, el

rezumă concepţia sa într-un pasaj concis care a fost probabil una din principalele căi prin care

aceasta a fost transmisă scriitorilor medievali. Macrobius foloseşte două metafore – a lanţului şi a seriei de oglinzi – care aveau să fie repetate timp de secole ca expresii figurate ale acestei concepţii.

De vreme ce Mintea se naşte din Dumnezeul Suprem, iar din Minte se naşte Sufletul; şi de vreme ce acesta, la rîndul său, creează toate lucrurile ce urmează şi le umple pe toate cu viaţă; şi de vreme ce această unică strălucire iluminează totul şi se reflectă în fiecare, aşa cum un singur chip s-ar reflecta în multe oglinzi puse în serie; şi de vreme ce toate lucrurile se leagă într-o continuă succesiune, degene-rînd pînă la capătul de jos al seriei, observatorul atent va descoperi o legătură între părţi, pornind de la Supremul Dumnezeu în jos, pînă la cele mai josnice lucruri, legate una de alta, fără întrerupere. Şi acesta este lanţul de aur al lui Homer, pe care Dumnezeu, aşa cum spune el, a pornit să îl atîrne din ceruri spre pămînt/3

Generarea gradelor inferioare de fiinţă sau a tuturor celor ce sînt „posibile” direct de către Sufletul Naturii şi în ultimă instanţă de către Absolut este, cum se va vedea, privită de către neoplatonician ca o necesitate logică. Plotin, fără îndoială, nu doreşte să folosească termenul „necesitate” sau alt termen definit pentru Unu. Despre cel mai înalt obiect al gîndirii predicatul necesităţii trebuie să fie atît afirmat, cît şi negat, aşa cum trebuie să fie şi despre opusul său, libertatea sau contingenţa. Dar, în ciuda acestei ambiguităţi, întreaga tendinţă a dialecticii neoplatonice este opusă concepţiei despre voinţa arbitrară şi despre selecţia întîmplătoare din ansamblul posibilităţilor fiinţei, care avea să joace un însemnat rol în istoria teologiei creştine. Nici Absolutul, nici Sufletul Cosmic nu sînt, în ciuda gîndirii noastre, aşa cum, conform principiilor neoplatonice

fundamentale, trebuie să le considerăm, şi anume ele nu sînt „bune” în gradele corespunzătoare lor, decît dacă au capacitatea de a genera Raţiunea Universală într-un grad limitat doar de caracterul logic al sistemului de Idei contemplat etern de a doua ipostază. „Se datorează oare”, întreabă Plotin, „existenţa inegalităţilor între niveluri doar voinţei fiinţei care i-a dat măsură fiecăruia?” „Cu nici un chip”, răspunde el; „a fost necesar prin natura lucrurilor ca să fie aşa.”54

în această presupoziţie a necesităţii metafizice şi a valorii esenţiale a realizării tuturor formelor de fiinţă ce pot fi imaginate, de la cele mai înalte la cele mai joase, existau implicit bazele unei teodicee; iar în scrierile lui Plotin şi Produs găsim deja exprimate conceptele şi raţionamentele cărora King, Leibniz, Pope şi o mulţime de scriitori mai puţin importanţi aveau să le dea actualitate în secolul al XVIII-lea. însăşi formula optimistă care pentru Voltaire avea să constituie tema ironiei sale din *Candide* era ploti-niană, iar motivul pe care Plotin îl dă pentru a susţine că aceasta este cea mai bună lume posibilă este acela că e „completă” – „întregul pămînt este plin de o diversitate de fiinţe vii, muritoare şi nemuritoare, şi e umplut cu ele chiar pînă la ceruri”. Aceia care presupun că lumea ar fi putut fi mai bine construită susţin acest lucru pentru că ei nu văd că cea mai bună lume

trebuie să conţină toare relele posibile, adică toate gradele imaginabile de lipsă a binelui, căci acesta este singurul înţeles pe care Plotin îl dă „răului”.

Cel care găseşte un defect în natura Universului nu ştie ce face, nici unde îl împinge înfumurarea sa. Aceasta se petrece deoarece oamenii nu cunosc nivelurile succesive de fiinţe, primul, al doilea, al treilea şi aşa mai departe, în mod continuu, pînă la ultimul... Nu ar trebui să cerem ca toate să

fie bune, nici să nu ne plîngem în pripă că acest lucru nu e posibil.55

Diferenţa de gen e tratată ca necesar echivalentă cu diferenţa de valoare, cu diversitatea rangurilor într-o ierarhie.

Dacă trebuie să existe o multiplicitate de forme, cum poate un lucru să fie mai rău dacă nu există altul mai bun, sau unul mai bun dacă nu există altul mai rău?... Aceia care ar vrea să elimine ce e rău în Univers ar elimina Providenţa însăşi..,56

Raţiunea [cosmică] e aceea care, în acord cu raţionalitatea, produce lucrurile care se numesc rele, pentru că nu a dorit ca toate lucrurile să fie [la fel de] bune... Astfel, Raţiunea nu a făcut numai zei, ci prima oară zei, apoi spirite, a doua natură, apoi oameni, apoi animale, într-o serie continuă – nu din invidie, ci pentru că natura sa raţională conţine o varietate intelectuală. Dar noi sîntem ca oamenii care, ştiind puţine despre pictură, dau vina pe artist pentru că nu sînt frumoase toate culorile din pictura sa – fără să înţeleagă că el a conferit fiecărei părţi ce îi era potrivit. Oraşele care au cea mai bună conducere nu sînt acelea în care toţi cetăţenii sînt egali. Sau sîntem ca cineva care s-ar plînge că o tragedie include printre personaje nu numai eroi, ci şi sclavi sau ţărani care vorbesc incorect. Dur a elimina aceste personaje inferioare ar însemna stricarea frumuseţii ansamblului; căci doar prin ele devine complet [literal „plin”].57

Prin urmare, o lume raţională – şi tipul de lume ce derivă din natura Absolutului – trebuie să înfăţişeze toate gradele de imperfecţiune care apare din specificarea diferenţelor dintre fiinţe prin limitări distinctive. De aceea este absurd ca omul să pretindă mai multe calităţi decît a primit. Este ca şi cum el ar cere ca, de vreme ce unele animale au coarne, toate să aibă.58 Omul este din întîmplare fiinţa care ocupă un loc special pe această scară, un loc care nu ar putea fi lăsat liber.

Aceleaşi principii îi servesc lui Plotin atunci cînd se ocupă de problema suferinţelor animalelor neraţionale (şi de aceea lipsite de păcat). El este conştient că există „între animale şi între oameni un continuu război, fără răgaz şi fără sfîrşit”59, dar el susţine cu seninătate că acesta este „necesar” pentru binele Totului, pentru că binele Totului constă în primul rînd în „varietatea părţilor sale”. „Este mai bine ca un animal să fie mîncat de altul decît să nu fi existat niciodată.” Presupunerea tacită că ar putea avea viaţă doar în aceste condiţii se corelează în mod evident nu cu o necesitate potrivită animalelor în general, ci doar acelei clase specifice de animale logic posibile a căror „natură” le permite să fie mîncate. Este nevoie de ele pentru a compune clasa. Existenţa carnivorelor şi a victimelor lor este indis-

pensabilă abundenţei acelei Vieţi cosmice a cărei natură este să „producă toate lucrurile şi să le diversifice pe toate după felul existenţei lor”. Conflictul, în general, adaugă Plotin, este doar un caz special şi o urmare necesară a diversităţii: „diferenţa dusă la extrem este opoziţie”. Şi pentru că a conţine şi a genera diferenţa, „a produce alteritatea” este însăşi esenţa Sufletului-Lume creator, „el în mod necesar va acţiona în acest sens într-un grad maxim şi de aceea va produce lucruri opuse unul altuia şi nu doar lucruri diferite, fără să fie opuse. Doar astfel se va realiza perfecţiunea sa.”60 Totuşi Plotin nu doreşte să spună că numărul fiinţelor temporale sau numărul care le corespunde în Lumea Inteligibilă este efectiv infinit. Ca majoritatea filozofilor greci, el simte o aversiune estetică faţă de ideea infinităţii pe care nu poate să o deosebească de indefinit. A spune despre suma tuturor lucrurilor că este infinită echivalează cu a spune că nu are un caracter aritmetic definit. Nimic din ceea ce e perfect sau din ceea ce-şi conţine fiinţa sa potenţială nu poate fi lipsit de limite

determinate. în plus, concepţia numărului infinit este autocontradictorie; este, spune Plotin repetînd un argument deja învechit, „contrară cu însăşi natura numărului”. Pe de altă parte, el nu poate admite că Numărul Ideal, arhetipul aspectului numeric al lumii sensibile, poate fi un număr finit. Pentru că întotdeauna ne putem imagina un număr mai mare decît orice alt număr, dar „în Lumea Inteligibilă este imposibil să concepem un număr mai mare decît cel care este conceput” de către Intelectul divin, pentru că acel număr este deja complet; „nici un număr nu-i lipseşte, sau nu-i poate lipsi, prin care el ar putea fi sporit”.61 Astfel, poziţia lui Plotin este esenţial echivocă; numărul fiinţelor este în acelaşi timp finit şi mai mare decît poate fi vreun număr finit. Mulţi alţii vor recurge la exact acelaşi expedient. Dar, finită sau nu, lumea este în orice caz pentru Plotin, în doctrina sa cunoscută, dar destul de schimbătoare, atît de „plină”, încît nici un tip posibil de fiinţă nu-i lipseşte.

3

Lanţul Fiinţei si cîteva conflicte interne ale gîndirii medievale

De la neoplatonicieni, principiul plenitudinii, împreună cu grupul de idei ce derivă de aici, a fost preluat în acel complex de idei preconcepute care au stat la baza teologiei şi cosmologiei creştinismului medieval. Doi oameni mai mult ca oricare alţii au creat formula unui nou compus din vechile ingrediente – Augustin şi anonimul din secolul al V-lea, autor al acelei ciudate colecţii de scrieri sau de pioase apocrife care au trecut drept opera lui Dionysius, discipolul atenian al sfîntului Pavel. în teologia ambilor gînditori influenţa acestui principiu este evidentă. Astfel, Augustin, găsind în el răspunsul la vechea întrebare „De ce Dumnezeu, cînd a făcut toate lucrurile, nu le-a făcut egale”, reduce argumentul plotinian în această chestiune la o epigramă de şase cuvinte: *non essent omnia*, *si essent aequalia*: „dacă toate lucrurile ar fi egale, nu ar exista toate

lucrurile; pentru că multiplicitatea felurilor de lucruri din care Universul este constituit – primul, al doilea şi aşa mai departe, pînă la fiinţele de rangul cel mai scăzut – nu ar exista." Supoziţia prezentă aici este o dată în plus aceea că literalmente toate lucrurile – adică toate lucrurile posibile – *ar trebui* să existe. încă şi mai evident este acest principiu în scrierile lui Pseudo-Dionysius. El constituie esenţa concepţiei sale asupra atributului divin al „dragostei" sau „binelui", termeni antropomorfi care semnifică la el, ca şi frecvent în teologia medievală, nu compasiune, nici alinarea suferinţei umane, ci incomensurabila şi inepuizabila energie productivă, fecunditatea unui Absolut ce nu e conceput ca avînd cu adevărat emoţii similare cu ale omului. „Dragostea" lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, constă, la scriitorii medievali, în primul rînd în funcţia creativă şi generatoare a divinităţii, apoi în cea mîntuitoare şi providenţială; este atributul care (într-o frază pur neoplatonică pe care Toma d'Aquino a preluat-o de la Areopagit) *non permisii mânere Deum in seipso sine germine*, *id est sine productione creatu-rarum.1** Era o iubire ai cărei beneficiari originari – ca să zicem aşa – nu erau creaturi simţitoare concrete sau agenţi morali deja existenţi, ci Idei platonice concepute figurat ca aspirante la graţia existenţei reale.

Să trecem acum la numele de bine, pe care scriitorii sacri îl atribuie într-un chip transcendent Dumnezeirii celei supradivine, numind, pe cît înţeleg, bunătate însăşi

: Nu e posibil ca Dumnezeu să rămînă în sine fără rod, adică fără să producă fiinţe.

OU MARELE LANŢ AL FIINŢEI

esenţa divină şi (să vedem) că binele, în esenţa sa, ca bine substanţial, revarsă bunătatea lui peste toate lucrurile. Căci precum soarele nostru, fără deliberare sau voinţă, ci prin chiar faptul că există, luminează toate acele lucruri, care, după felul lor, sînt capabile să se împărtăşească din lumina lui; tot astfel şi binele... trimite razele întregii sale bunătăţi

asupra tuturor lucrurilor potrivit cu puterea de primire a fiecăruia.2

Aici frazeologia concepţiei creştine primitive a unui Tată iubitor în Ceruri a fost convertită într-o expresie a dialecticii emanaţionismului. Este de notat că necesitatea interioară de a genera fiinţe finite atribuită Absolutului e reprezentată şi ca în mod necesar proporţională cu propria „supraabundenţă" infinită a Absolutului şi în consecinţă extinzîndu-se inevitabil la toate lucrurile posibile.

Dante, la mult timp după aceea, aminteşte de aceste pasaje din Areo-pagit, ca şi din Macrobius, atunci cînd repetă, cum a făcut majoritatea teologilor, celebra expresie a lui Platon din *Timaios*: binele nu poate fi supus „invidiei" şi de aceea trebuie să se autocomunice.

La divina bontâ, che da se sperne Ogni livore, ardendo in se sfavilla, Sî che dispiega le bellezze eterne.3

în decursul procesului său de a explica existenţa ierarhiilor angelice, Dante elaborează implicaţiile acestei concepţii a energiei acelei *VEterno Valor* care se răspîndeşte în mod necesar pe sine în întregul Univers. Chiar şi numărul acestui singur ordin de fiinţe este infinit sau, în orice caz, mai mare decît orice număr pe care intelectul finit îl poate concepe.

This nature doth so multiply itself
In numbers, that there never yet was speech
Nor mortal fancy that can go so far.
And if thou notest that which is revealed;'
By Daniel, thou wilt see that in his thousands J!
„!i Number determinate is kept concealed... '. '' \
îs i The height behold now and the amplitude: c^i
:." "!:.- Of the eternal power, since it hath made;; j,i v <. Itself so many mirrors, where 'tis broken,;..., i. > – * «
One in itself remaining as before.4* „: „. ./

Dar, aşa precum se spune în mod expres în altă parte, această necesitate a generării inerentă bunătăţii divine nu se limitează la creaţia unei infinităţi

* Natura îngerească se-nmulţeşte / astfel, că nici un număr nu-i răspunde, / nici minte nu-i să vadă cum sporeşte. / în cîte spune Daniel pătrunde / şi-ai să pricepi că-ntr-ale sale mii / şi mii, un număr hotărît se-ascunde... / Vezi dar cît de sublimă şi imensă / e forţa-acelei veşnice puteri / ce-n mii de-oglinzi şi-mparte raza densă / şi-i una totuşi, astăzi ca şi ieri. .

CONFLICTE INTERNE ALE GÎNDIRII MEDIEVALE

61

de fiinţe spirituale. Ea se extinde la lucrurile muritoare, ca şi la cele nemuritoare. Generarea existenţei din izvorul său coboară gradual prin toate nivelurile de potenţialitate.

That which can die and which dieth not Are nothing but the splendor of that Idea Which by His love our Lord brings into being.

.....That living Light

Through its own goodness reunites its rays In new subsistencies as in a mirror, Itself eternally remaining One. Thence it descends to the last potencies, Downward from act to act becoming such That only brief contingencies it makes.5*

Aceasta este o expresie destul de clară a principiului plenitudinii; pentru că dacă nici acele *ultime potenze* nu puteau fi lipsite de privilegiul existenţei, cu atît mai puţin puteau să nu existe potenţialităţile mai înalte din ierarhie. Iar în privinţa filozofiei pe care a urmat-o şi pe care şi-o asumă aici Dante, întreaga serie de lucruri posibile a fost logic antecedentă creaţiei. A existat dintotdeauna un program stabilit pentru crearea unui univers „complet" căruia „bunătatea" divină i-a dat certitudinea realizării.

Totuşi în aceste pasaje, care erau doar versiuni poetice a ceea ce Areopagitul şi mulţi alţi respectaţi dar mai puţin celebri filozofi spuseseră, Dante se apropie de o erezie. Le era imposibil scriitorilor medievali să se folosească de principiul plenitudinii fără să frizeze erezia. Pentru că acea

concepţie, odată preluată de creştinătate, trebuia să fie armonizată cu principii foarte diferite, provenite din alte surse, care interziceau interpretarea sa literală. A conduce acest principiu pînă la concluziile sale necesare însemna în mod sigur a cădea într-o capcană teologică sau alta. Acest conflict de idei nu a fost sesizat de acei extremi antiraţionalişti reprezentaţi în Evul Mediu tîrziu de scotişti, William Ockham şi alţii, care susţineau că voinţa arbitrară şi inscrutabilă a divinităţii este singurul fundament al tuturor distincţiilor de valoare. Dacă presupuneai că un lucru a fost *făcut* bun pur şi simplu pentru că Dumnezeu a dorit ceea ce e bun iar răul – sau ceea ce nu e bun – pentru că El a dorit aceasta, nu mai puteai cugeta asupra implicaţiilor „bunătăţii". Lumea conţinea orice fusese pe placul Creatorului să pună în ea. Dar ce fel de fiinţe sau ce număr de fiinţe putea însemna acest lucru nu avea nici un om mijlocul de a judeca, în afară de prin experienţă sau revelaţie. Principiul plenitudinii li s-a impus cu necesitate celor pentru care

* Tot ce-i etern şi tot ce-astfel s-ar vrea / e numai forma-n care se-oglindeşte /

cerescul Tată şi iubirea sa. / Căci verbul sfînt... /.....din bunătate razele-şi împarte /

în nouă cete şi-ngereşti puteri, / dar Unu-n veci rămîne, fără moarte. / Prin ele, rătăcind din cer în cer, / scoboară la potente ajungînd / să facă numai lucruri care pier.

„bunătatea" divină însemna ceva şi celor care, moştenind tradiţia platonică, aveau aversiune pentru credinţa într-o iraţionalitate ultimă a lucrurilor, deşi acest principiu avea să se confrunte cu supoziţii şi nevoi opuse, uneori mai puternice decît el însuşi. Pentru că „bunătatea" divină era recunoscută drept creativitate, drept înzestrare a lucrurilor posibile cu darul realităţii, părea în acelaşi timp iraţional şi lipsit de credinţă să spui că *ens perfectissimum* nu este

„bun” prin esenţa sa. Dar a admite aceasta însemna se pare a cădea în extrema opusă doctrinei scotiste şi a privi realitatea ca o consecinţă deductivă necesară a naturii necesare a Ideii primordiale. De aici urma că libertatea de alegere a lui Dumnezeu trebuie menţinută negînd ideea eretică pe care Dante era cît pe ce s-o afirme, anume că exercitarea efectivă a puterii creatoare se extinde cu necesitate asupra întregii arii a posibilităţilor.

începînd cu Augustin, curentul intern ce a rezultat din opoziţia acestor două motive dialectice s-a manifestat evident în filozofia medievală. în secolul al XH-lea conflictul a devenit deschis şi acut prin încercarea lui Abelard de a pune în practică în acelaşi timp consecinţele principiilor raţiunii suficiente şi ale plenitudinii, pentru că acestea erau implicite în înţelesul acceptat al doctrinei „bunătăţii” divinităţii. Abelard a înţeles clar că aceste premise duceau la un optimism determinist. Lumea, dacă este manifestarea temporală a unui Temei-al-Lumii „bun” şi raţional, trebuie să fie cea mai bună lume posibilă. Aceasta înseamnă că în ea toate posibilităţile autentice trebuie împlinite. Şi astfel, nici una din caracteristicile sau componentele ei nu pot fi contingente, ci toate lucrurile trebuiau să fi fost exact ceea ce sînt. Abelard recunoaşte că această consecinţă poate părea şocantă şi la început el mărturiseşte că ezită să o adopte, dar în cele din urmă nu lasă cititorul în incertitudine cu privire la poziţia sa.

Trebuie să cercetăm dacă era posibil ca Dumnezeu să facă mai multe sau mai bune lucruri decît a făcut de fapt... Fie că admitem sau negăm aceasta, vom avea multe dificultăţi din cauza nepotrivirii evidente a concluziilor la care fiecare alternativă ne conduce. Căci dacă am presupune că El ar fi putut face fie mai multe, fie mai puţine lucruri decît a făcut... am defăima suprema Lui bunătate. Bunătatea, este evident, poate produce numai ce este bun; dar dacă există lucruri pe care Dumnezeu nu le produce, deşi ar fi putut s-o facă, sau dacă nu produce unele lucruri potrivite pentru a fi

create (*facienda*), cine nu ar deduce că El este gelos sau nedrept – mai ales că pentru El a crea ceva nu este o muncă?... De aici provine acel argument foarte adevărat al lui Platon, prin care el dovedeşte că Dumnezeu nu ar fi putut în nici un fel să facă o lume mai bună decît cea pe care a făcut-o. [Citează din *Timaios* 30 c]... Tot ceea ce Dumnezeu face sau omite să facă vine dintr-un temei raţional şi bun suprem, chiar dacă el este ascuns minţii noastre; aşa cum spune cealaltă frază din Platon, *orice este generat este generat dintr-o cauză necesară*, *pentru că nimic nu ia fiinţă dacă nu există o cauză şi un temei potrivit care îl precedă*. De aici provine şi afirmaţia lui Augustin în care arată că toate lucrurile din lume sînt create şi se află sub autoritatea providenţei divine şi nimic nu depinde de întîmplare, de accident. [Citează *Quaestiones* LXXXIII, 26] Atît de mult ia Dumnezeu aminte la bine în tot

ce face, încît se spune că e îndemnat să creeze lucruri individuale mai ales pentru valoarea binelui care există în ele decît din alegerea (*libitum*) propriei Sale voinţe... Aceasta se potriveşte cu ceea ce spune Ieronim, *căci Dumnezeu nu face aceasta pentru că doreşte să facă astfel*, *ci doreşte să facă astfel pentru că este bine*.

Prin urmare, nu lui Dumnezeu trebuie să I se atribuie atitudinea *hoc volo*, *sic iubeo*, *sitpro ratione voluntas**, spune Abelard, ci doar oamenilor care sînt prada dorinţelor schimbătoare ale propriilor lor inimi. De aici şi din alte multe fragmente pe care le omit Abelard conchide că în mod sigur este imposibil ca Dumnezeu prin natura Sa să creeze (sau să făurească) sau să lase necreate (nefăurite) alte lucruri în afară de cele pe care efectiv le creează ori nu, sau să creeze ceva în oricare alt fel sau în alt moment decît cel în care îl face: *ea solummodo Deum posse facere vel dimittere*, *quae quan-doque facit vel dimittit*, *et eo modo tantum vel eo tempore quofacit*, *non alio*.*6*

Astfel, Abelard, cu aproape cinci secole mai devreme, pornise de la premisa lui Platon ca să ajungă la cele mai caracteristice concluzii ale lui Spinoza. Cu alte cuvinte, a extras din premisă adevărata sa consecinţă.7 Afinitatea sa doctrinară cu filozoful evreu al secolului al XVII-lea poate fi observată mai departe şi în replica sa la o obiecţie care, spune el, „fusese făcută foarte recent", şi anume că nu se cade să-I mulţumim lui Dumnezeu pentru ce a făcut, de vreme ce nu ar putea face altfel, ci El acţionează mai degrabă din necesitate decît din voinţă. Această obiecţiune este cu totul neîntemeiată. Pentru că aici o anumită necesitate izvorînd din natura Sa sau bunătatea Sa nu este separată de voinţă, nici nu putem vorbi de o constrîngere, ca şi cum ar fi fost forţat să facă un lucru împotriva voinţei Sale... Pentru că bunătatea Lui este aşa de mare, voinţa Sa atît de perfectă, încît face ceea ce ar trebui să fie făcut nu fără să vrea, ci spontan, El este cu atît mai demn de a fi iubit prin natura Sa şi mai demn de a fi venerat pentru că această bunătate a Lui nu îi aparţine în mod accidental, ci esenţial şi imuabil.

Din toate acestea rezultă obişnuitul argument în favoarea optimismului care avea să devină atît de universal familiar în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Bunătatea acestei lumi, cea mai bună dintre lumile posibile, constă nu în absenţa răului, ci în prezenţa sa, constă, cu alte cuvinte, în realizarea a ceea ce Abelard numeşte *rationabilis varietas* care cere existenţa răului. în favoarea acestei viziuni el putea cita, aşa cum am văzut deja, autorităţi foarte înalte.

Este un fapt neîndoielnic că toate lucrurile, atît cele bune, cît şi cele rele, provin dintr-un plan perfect stabilit, că ele au loc şi sînt potrivite unul altuia în aşa măsură încît nu ar putea exista într-o mai desăvîrşită armonie. Astfel, Augustin spune: pentru că Dumnezeu este bun, răul nu ar exista decît dacă ar fi bine ca răul să existe. Deoarece din acelaşi motiv pentru care El vrea ca lucrurile bune să existe, căci

existenţa lor este potrivită (*conveniens*), din acelaşi motiv El vrea ca lucrurile rele

* Aceasta doresc, astfel poruncesc, voinţa să ţină loc de raţiune.

64

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

să existe... toate în ansamblul lor tinzînd către mai înalta Sa glorificare. Pentru că, aşa cum deseori o pictură este mai frumoasă şi mai demnă de laudă dacă sînt folosite unele culori în sine neplăcute, decît dacă ar fi uniformă şi de o singură culoare, tot astfel, dintr-un amestec de rele, Universul devine mai frumos şi mai vrednic de laudă.8

Dar deşi premisele argumentului nu puteau fi negate nici de cei mai ortodocşi* teologi, concluzia în schimb nu putea fi admisă. Ab6lard a subliniat continuu atît implicaţiile deterministe, cît şi pe cele antinomice ale principiilor pe care aproape toată lumea le accepta. A fost una din ereziile de care a fost acuzat Abelard de către Bernard de Clairvaux, aceea de a susţine „că Dumnezeu nu ar trebui să împiedice răul, de vreme ce tot ce se întîmplă are loc prin bunăvoinţa Sa şi în cel mai bun mod posibil”9. Şi Petrus Lombardus în *Liber Sententiarum*, faimosul compendiu care timp de secole avea să fie principalul manual al studenţilor la teologie, a condamnat raţionamentul lui Abelard în aceste puncte şi a oferit o curioasă respingere a lui. A susţine că Universul este atît de bun încît nu ar putea fi mai bun este „a face creaţia egală cu Creatorul”, doar despre acesta din urmă putîndu-se afirma însă în mod legitim perfecţiunea. Dacă totuşi se admite că lumea este imperfectă, urmează că sînt posibilităţi ale fiinţei şi ale binelui care nu sînt realizate şi că „Dumnezeu ar fi putut face alte lucruri şi lucruri mai bune decît a făcut”.10 De aici înainte a fost recunoscut faptul că era inadmisibil de acceptat un optimism literal, sau principiul plenitudinii, sau principiul raţiunii suficiente care era baza pentru ambele.

Totuşi deşi filozofia dominantă a Evului Mediu nu putea să se împace cu aceste principii, ea nici nu se putea lipsi de ele, iar conflictul dintre presupoziţiile sale specifice, care în vremea lui Abelard luase forma controversei deschise, continua să se manifeste sub forma unei opoziţii interne de tendinţe în minţile gînditorilor individuali. Nimic nu ar putea ilustra mai bine acest lucru decît o trecere în revistă a cîtorva dintre spusele unuia din cei mai mari scolastici. Prin aceasta vom lua cunoştinţă atît de stînjeneala pe care tensiunea interioară din doctrina tradiţională i-o cauza, cît şi de stratagemele logice ingenioase dar inutile la care a fost constrîns să recurgă din această pricină.

Toma d'Aquino pare în primul rînd să afirme principiul plenitudinii în mod destul de neechivoc şi complet.

Fiecare doreşte perfecţiunea a ceea ce el doreşte şi iubeşte de dragul acelui lucru: pentru că lucrurile pe care le iubim pentru ele însele le dorim... multiplicate pe cît de mult e posibil. Dar Dumnezeu doreşte şi iubeşte esenţa Sa de dragul său. Acea esenţă însă nu se poate amplifica şi multiplica în sine, ci se poate multiplica doar după asemănarea sa, care este împărtăşită de lucruri. De aceea Dumnezeu

* în această carte cuvîntul „ortodox” este pretutindeni folosit de autor cu sensul de „dreptcredincios” sau care nu se îndepărtează de poziţia oficială a Bisericii.

doreşte ca lucrurile să se înmulţească, la fel de mult cum îşi doreşte şi îşi iubeşte propria perfecţiune... Mai mult, dorindu-Se pe Sine, Dumnezeu doreşte toate lucrurile care există în Sine însuşi; dar toate lucrurile într-un fel preexistă în Dumnezeu prin tipurile lor (*rationes*). De aceea, dorindu-Se pe Sine, Dumnezeu doreşte alte lucruri... Din nou voinţa urmează înţelegerii. Dar Dumnezeu, în-ţelegîndu-Se pe Sine, înţelege toate celelalte lucruri; de aceea, din nou

trebuie adăugat, dorindu-Se pe Sine în primul rînd, El doreşte toate celelalte lucruri."

După cum observă un recent comentator romano-catolic al *Summa contra Gentiles*, „luată în sine, aceasta ar părea să susţină că Dumnezeu doreşte existenţa tuturor lucrurilor pe care El le înţelege ca posibile şi că El în mod necesar doreşte existenţa lucrurilor din afara Lui însuşi şi deci le creează în mod necesar"12. Nu numai că pasajul ar putea avea această semnificaţie, dar nici nu poate însemna altceva, dacă luăm în considerare alte supoziţii pe care Toma le acceptă în altă parte. *Toate* lucrurile posibile „sînt cuprinse într-o raţiune infinită", după cum spune Spinoza, şi aparţin esenţei acesteia. De aceea numai suma totală a tuturor lucrurilor autentice posibile ar putea fi obiectul voinţei divine, adică al actului creator. Dar Toma nu poate desigur să admită aceasta. El se simte constrîns să afirme libertatea voinţei absolute: *necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum*, *et Deum agere per voluntatem*, *non per necessitatem naturae*, *ut quidam existimaverunt.13** In consecinţă, creaţia trebuie să fie restrînsă la o selecţie între Idei. Pentru a exclude necesitatea fără a exclude şi „bunătatea" din actul divin al alegerii, Toma introduce pentru prima oară o distincţie – care e aproape sigur sursa uneia similare la Leibniz şi Wolff – între necesitatea absolută şi cea ipotetică. Voinţa divină, deşi alege întotdeauna binele, îl alege pentru că „se potriveşte binelui său propriu, nu pentru că i-ar fi necesar". Aceasta este o distincţie ce nu suportă analiză. A alege altceva decît cel mai mare bine ar fi, conform principiilor tomiste, a contrazice atît noţiunea de esenţă divină, cît şi noţiunea de voinţă, şi în orice caz argumentul admite că cel mai mare bine, care aici implică cea mai mare sumă a posibilelor, este de fapt ales. De aceea Toma formulează un raţionament suplimentar şi deosebit de caracteristic lui, al cărui rezultat e pur şi simplu negarea concluziei care fusese exprimată anterior.

De vreme ce binele, înţeles astfel, este obiectul potrivit al voinţei, voinţa se poate aplica oricărui obiect conceput de intelect în care se realizează deplin ideea binelui. De aici, deşi existenţa oricărui lucru, aşa cum este el, este bună, şi inexistenţa lui este un rău, totuşi inexistenţa unui lucru poate deveni obiect al voinţei, deşi nu al necesităţii, datorită unui bine care i se asociază; pentru că este bine ca un lucru să existe, chiar dacă aceasta ar însemna inexistenţa altuia. Prin urmare, singurul bine pe care voinţa prin alcătuirea sa nu-l poate dori inexistent este binele

* Este necesar să spunem că voinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor şi că Dumnezeu acţionează prin voinţă, nu prin necesitate naturală, cum au crezut unii.

a cărui inexistenţă ar distruge noţiunea de bine în totalitate. Un astfel de bine nu este altul decît Dumnezeu. Prin urmare voinţa, prin natura sa, poate dori inexistenţa oricărui lucru în afară de Dumnezeu. Dar în Dumnezeu există voinţă pe măsura puterii absolute a voinţei Sale, pentru că în El toate lucrurile, fără excepţie, au o existenţă perfectă. De aceea El poate dori ca orice lucru în afară de Sine să nu existe, şi în consecinţă nu doreşte cu necesitate alte lucruri în afara Lui însuşi.14

De aici rezultă că, deşi intelectul divin concepe o infinitate de lucruri posibile, voinţa divină nu le alege pe toate, iar existenţa lucrurilor finite este prin aceasta contingenţă şi numărul felurilor lor este arbitrar.

Dar argumentul prin care marele învăţat încearcă să evite consecinţele periculoase ale celeilalte premise a sa la fel de clar afirmată este evident contradictoriu şi în acelaşi timp în conflict cu unele din principiile fundamentale ale sistemului său. Acest argument susţine că existenţa a ceva, în măsura în care este posibil, este în sine ceva bun; că voinţa divină întotdeauna alege binele şi că totuşi perfecţiunea Sa îi permite (sau îi cere) să dorească inexistenţa unor lucruri

posibile, şi prin urmare bune. De aceea nu e surprinzător că într-un pasaj următor Toma d'Aquino se întoarce la teza că Absolutul, dacă este bun sau raţional, trebuie să genereze varietate într-o măsură proporţională cu puterea Sa, ceea ce ar putea însemna doar într-o măsură infinită, deşi sub restricţia impusă de imposibilitatea logică a unor lucruri. în conexiune cu doctrina sa despre preexistenta sufletelor, Origene declarase că bunătatea lui Dumnezeu se dovedise la prima creaţie cînd El făcuse toate fiinţele la fel de spirituale şi raţionale şi că inegalităţile dintre ele au fost rezultatul felului diferit în care şi-au folosit libertatea lor de alegere. Toma declară că această opinie era în mod evident falsă. „Cel mai bun lucru în creaţie este perfecţiunea Universului, care constă în varietatea ordonată a lucrurilor... Astfel, diversitatea fiinţelor nu se naşte din diversitatea meritelor, ci a fost de la început în intenţia primului agent.” Dovada oferită pentru aceasta este cea mai izbitoare din cauza contrastului dintre metoda foarte scolastică şi implicaţiile revoluţionare ce se găsesc în ea în mod latent.

Pentru că fiecare agent tinde să determine o asemănare cu sine în efect, în măsura în care efectul o poate prelua, un agent va face acest lucru perfect, în măsura în care este el însuşi perfect. Dar Dumnezeu este agentul perfect; prin urmare îi va fi caracteristic Lui să determine în creaţie o asemănare perfectă cu Sine însuşi, în măsura în care aceasta se potriveşte creaţiei Sale. Dar fiinţele nu pot atinge o asemănare perfectă cu Dumnezeu, pentru că ele sînt limitate la anumite specii; pentru că de vreme ce cauza e superioară efectului, ceea ce există în cauză simplu şi ca un lucru unitar se regăseşte ca un lucru compus şi multiplu în efect... Prin urmare, multiplicitatea şi varietatea erau necesare creaţiei, pentru ca asemănarea perfectă cu Dumnezeu să se regăsească în lucruri potrivit măsurii lor... [Din nou] dacă fiecare agent a cărui putere se extinde asupra unor efecte variate ar produce numai unul din acele

efecte, puterea lui nu ar fi atît de redusă la existenţă reală aşa

cum ar fi dacă ar face mai multe. Dar prin reducerea puterii active la realitate efectul atinge asemănarea cu agentul său. Prin urmare, asemănarea cu Dumnezeu nu ar fi perfectă în Univers dacă ar exista doar un anumit tip de efecte... [Din nou] bunătatea speciei transcende bunătatea individului, aşa cum forma transcende materia; prin urmare, înmulţirea speciilor adaugă mai mult binelui Universului decît înmulţirea indivizilor unei singure specii. Prin urmare, perfecţiunea Universului necesită nu numai multitudinea indivizilor, ci şi diferite tipuri, şi prin urmare diferite niveluri ale lucrurilor.15

Este probabil clar şi pentru cel mai puţin critic cititor al acestui pasaj faptul că, încă o dată, Doctorul Angelic evită să îmbrăţişeze principiul plenitudinii în forma sa completă doar dintr-o inconsecvenţă, pentru că el, ca orice teolog dreptcredincios, susţinea că puterea divină se extinde nu numai asupra unei „varietăţi”, dar chiar asupra unei infinităţi de efecte. Substituirea lui „toate posibilele” prin „mulţi” a fost o evidentă retragere din faţa concluziei pe care premisele nu doar o acceptau, ci o cereau.

Aici sau în pasaje de acelaşi fel din alte scrieri ale lui Toma d'Aquino se găseşte probabil sursa cea mai apropiată a argumentelor folosite de King şi Leibniz în teodiceele lor şi a unei specii de teorie a valorii care, aşa cum a fost preluată de scriitori ai secolului al XVIII-lea, urma să aibă foarte importante consecinţe – teza valorii supreme şi inerente a existenţei ca atare, supoziţia că, cu cît există mai multe esenţe realizate în Univers, indiferent de rangul lor, cu atît e mai bine. Dacă lumea nu ar fi compusă din lucruri bune şi lucruri rele (în sensul de deficiente în bine), atunci, spune Toma nu ar fi completate toate nivelurile posibile ale bunătăţii, nici nu ar exista fiinţe superioare prin

asemănarea lor cu Dumnezeu faţă de altele. Astfel i-ar lipsi creaţiei suprema frumuseţe (*summus decor*) dacă i-ar lipsi acea ordine prin care lucrurile sînt diferite şi inegale... Dacă ar exista o egalitate între toate lucrurile, ar exista un singur fel de bine creat, ceea ce ar însemna o abatere de la perfecţiunea creaţiei... Providenţa divină nu exclude în totalitate posibilitatea ca lucrurile să nu atingă binele; dar ceea *ce poate* să nu fie bun chiar *este* cîteodată lipsit de acest bine; iar lipsa binelui este răul.

Astfel, marele învăţat nu ezită în faţa tezei evident periculoase că „un Univers în care nu ar exista răul nu ar fi atît de bun ca Universul real". Raţionează greşit, spune el, cei care cred că „pentru că un înger e mai bun decît o piatră, doi îngeri sînt mai buni decît un înger şi o piatră... Deşi un înger, considerat în sine, este mai bun decît o piatră, cu toate acestea două naturi sînt mai bune decît una singură; şi de aceea un Univers care conţine îngeri şi alte lucruri este mai bun decît acela care conţine doar îngeri; pentru că în esenţă Universul atinge perfecţiunea în raport cu diversitatea naturilor din el, prin care sînt umplute niveluri de bunătate, şi nu în raport cu multiplicarea indivizilor de un singur fel."16

Este evident de aici că nu se poate spune, cum spune autorul unui admirabil studiu recent asupra sistemului tomist, că „*singura* raţiune de a fi în Univers a omului" era după Toma realizarea de către om a acelui suprem bine care constă în asimilarea lui Dumnezeu.17 O parte la fel de esenţială a învăţăturii marelui filozof dominican este că Universul este propria sa raţiune de a exista, cu alte cuvinte că „varietatea ordonată a lucrurilor", realizarea Ideilor, este un scop în sine, un scop care nu foloseşte doar pentru salvarea omului şi care este esenţial incompatibil cu „asimilarea" fiinţelor de către altceva, în orice sens care ar

implica o pierdere a diferenţei lucrurilor între ele şi chiar faţă de propria lor sursă.

Probabil că aici găsim şi mijlocul principal de transmitere către diferiţi scriitori ai secolului al XVIII-lea a justificării neoplatonice a felului în care leul se poartă cu asinul – şi a Creatorului leului. *Non conservaretur vita leonis*, *nisi øeretur asinus** „Ar fi inconsecvent cu raţionalitatea guvernării divine să nu admită fiinţelor să se comporte conform naturii lor diferite. Dar din însuşi felul în care se poartă fiinţele derivă distrugere şi rău în lume, pentru că lucrurile, prin contrarietatea şi opoziţia lor reciprocă, se distrug unele pe altele.” Prin urmare, „nu ţine de natura providenţei să excludă complet din rîndul lucrurilor pe care le guvernează” nici acest rău provenit din conflictul şi suferinţa acelor fiinţe incapabile de rău moral.

Toate aceste încercări de a explica răul ca necesar implică în mod evident optimism. O presupusă dovadă a inevitabilităţii logice a „răului” dat ca un element al celui mai bun Univers nu ar avea sens dacă nu se presupune că Universul de fapt este şi trebuie să fie cel mai bun posibil. Totuşi Toma, aducîndu-şi aminte fără îndoială de soarta lui Abelard, îşi schimbă aici încă o dată temeiul şi din nou asistăm la stînjenitorul spectacol al unui mare intelect ce se străduieşte, prin distincţii false şi irelevante, să scape de consecinţele propriilor sale principii, avînd ca rezultat final o evidentă auto-contradicţie. Cînd el ajunge să se confrunte direct cu întrebarea lui Abelard *utrum Deus possit meliora facere ea quaefacit***, Toma afirmă pentru început cinstit şi viguros (pe baza doctrinelor acceptate sau a autorităţii) argumentele concepţiei pe care urmează să o respingă. A răspunde afirmativ la această întrebare părea să fie echivalent cu a nega că Dumnezeu acţionează aşa cum o face *potentissime et sapientissime*, ceea ce nu era desigur permis a nega. Şi din nou auzim aici unul din ecourile continuu repetate ale argumentului din *Timaios*: „Dacă Dumnezeu ar fi putut face lucrurile mai bune decît sînt şi nu

a făcut-o a fost invidios; dar invidia e total străină lui Dumnezeu." Dar la aceste consideraţii Toma răspunde cu o serie de distincţii. Un lucru individual de un anume tip nu poate fi mai bun decît „esenţa" tipului său. Astfel, pătratul unui număr nu ar putea fi mai mare

* Nu s-ar conserva viaţa leului, dacă nu ar fi ucis asinul. ** Dacă Dumnezeu poate face mai bine ceea ce face.

decît este, căci, dacă ar fi, nu ar mai fi pătratul, ci un alt număr. Irelevanţa acestui argument pentru chestiunea în litigiu este evidentă. De o relevanţă aparent mai mare este distincţia dintre „mai bine" cînd e folosit cu referire la felul de acţiune al agentului (*modus ex parte facientis*) şi cînd este folosit cu referire la felul lucrului făcut sau produs {*modus ex parte facti*). în primul sens trebuie susţinut că „Dumnezeu nu ar face nimic mai bine decît a făcut deja"; în al doilea sens, teza opusă trebuie afirmată: „Dumnezeu ar putea da lucrurilor făcute de El un mai bun *modus essendi* decît a făcut-o, însă în ceea ce priveşte accidentele." Dar distincţia, deşi posibilă pentru un scotist, era incongruentă cu cele mai dragi convingeri ale lui Toma. Ea implica faptul că „bunătatea" unui act, în orice caz în privinţa divinităţii, era total separată de caracterul obiectiv al lucrului făcut sau intenţionat. în cele din urmă, ingeniozitatea chiar şi a acestui subtil doctor a fost insuficientă pentru a-l salva de la un argument de trei propoziţii dintre care a treia era negaţia formală a primeia.

Trebuie să susţinem că, presupunînd aceste lucruri, Universul nu poate fi mai bun decît este, din cauza ordinii perfecte pe care Dumnezeu a dat-o lucrurilor şi care reprezintă binele Universului. Dacă oricare dintre aceste lucruri ar fi (luat separat) mai bun decît este, proporţia care constituie ordinea întregului ar fi vătămată... Cu toate acestea Dumnezeu ar putea face alte lucruri decît cele pe

care le-a făcut sau ar putea adăuga altele la lucrurile pe care le-a făcut; şi acest Univers ar fi mai bun.18

Cu abordările sale precaute şi şovăitoare dar reale ale principiului plenitudinii, Toma d'Aquino se raliază unei total diferite afirmări a principiului continuităţii. Albertus Magnus, scriind *De animalibus*, notase deja că „natura nu face genurile [animale] separate fără să facă ceva intermediar între ele; pentru că natura nu trece de la extremă la extremă *nisi per medium*.”*w* Toma tratează în acelaşi mod despre „minunata înlănţuire a fiinţelor (*connexio rerum*)” pe care natura „o înfăţişează ochilor noştri. Membrul cel mai de jos al unui gen superior se învecinează întotdeauna (*contingere*) cu membrul cel mai de sus al genului imediat inferior”. Exemplul cel mai familiar al zoofiţelor împrumutat de la Aristotel este citat aici; dar principala întrebuinţare pe care Toma o dă acestei concepţii este în domeniul relaţiei dintre minte şi trup. Materia, *genus corporum*, în cea mai înaltă ipostază, adică în om, trece în spirit. Constituţia omului este „*aequaliter complexionatum*, are în măsură egală însuşirile ambelor clase, de vreme ce aparţine celui mai de jos membru al clasei superioare corpurilor, adică sufletului omenesc – şi se spune de aceea că este orizontul şi linia de frontieră a lucrurilor corporale şi necorporale”20. Astfel, presiunea exercitată de principiul continuităţii tindea, chiar în Evul Mediu, să se estompeze, deşi nu a învins tradiţionalul dualism tranşant între trup şi spirit. Accentul pus

* Decît prin termenul mediu.

pe acest principiu revine la reputaţi scriitori teologi de mai tîrziu – de exemplu la Nicolaus Cusanus:

Toate lucrurile, oricît de diferite, au legături între ele. Există în genurile lucrurilor o astfel de legătură între cele superioare şi cele inferioare, încît ele se întîlnesc într-un punct comun; o astfel de ordine se obţine între specii, încît

cea mai înaltă specie de un anumit gen coincide cu cea mai de jos a genului imediat superior, pentru ca Universul să fie unul, perfect, continuu.21

Argumentul acceptat ca „filozofic”, spre deosebire de cel dogmatic, al existenţei îngerilor se baza pe aceste supoziţii ale necesarei plenitudini şi continuităţi a lanţului de fiinţe. Sînt evident posibilităţi de existenţă finită deasupra nivelului reprezentat de om şi în consecinţă ar fi verigi lipsă în lanţ dacă aceste fiinţe nu ar exista de fapt. Realitatea îngerilor ar putea astfel fi cunoscută *a priori* prin raţiunea naturală, chiar dacă o revelaţie supranaturală nu ne-a asigurat de existenţa acesteia.22 Acesta, ca să anticipăm, a continuat să fie timp de multe secole principalul argument oferit pentru a justifica credinţa în „fiinţe spirituale”. Sir Thomas Browne exclamă în *Religio Medici*: „Este o enigmă pentru mine... cum e posibil ca atîtea capete învăţate să îşi uite într-atîta metafizica şi să distrugă scara şi ierarhia fiinţelor, încît să pună sub semnul întrebării existenţa spiritelor.” Chiar şi la mijlocul secolului al XVffl-lea poetul Young găseşte în principiul continuităţii o dovadă a nemuririi sufletului omenesc ca şi a existenţei fiinţelor desăvîrşit şi etern necorporale:

Look Nature through, 'tis neat gradation all. By what minute degrees her scale extends! Each middle nature join'd at each extreme, To that above it, join'd to that beneath.

.....But how preserv'd

The chain unbroken upwards, to the realms Of Incorporeal life? those realms of bliss Where death hath no dominion? Grant a make Half-mortal, half-immortal; earthy part, And part ethereal; grant the soul of Man Eternal; or in Man the series ends. Wide yawns the gap; connection is no more; Check'd Reason halts; her next step wants support; Striving to climb, she tumbles from her scheme.23*

* Priviţi Natura, ce gradaţie perfectă. / Această scară, ce fine trepte are! / Orice fiinţă legată la extreme / Cu cea de

sus, cu cea de jos. /.....Dar cum se poate-ntinde / Lanţul neîntrerupt în sus, către tărîmuri / Ale Necorporalei vieţi? tărîmuri fericite / Unde moartea nu stăpîneşte? admiteţi că există / Ceva şi muritor şi veşnic; parte pămîntean, / Parte ceresc; admiteţi că sufletul Omului / Este etern; altfel şirul se va sfîrşi cu el. / Larg abisul se deschide; nu mai există legături; / Raţiunea se opreşte-n loc; are nevoie-acum de sprijin / încercînd să urce, se rostogoleşte din propriu-i edificiu.

CONFLICTE INTERNE ALE GÎNDIRII MEDIEVALE

71

Dar pe vremea lui Young supoziţia că nu pot exista, într-o ordine raţională, verigi lipsă urma să fie deturnată într-o cu totul altă direcţie, cu rezultate foafte diferite. Totuşi atît de persistentă a fost această inferenţă din la principiul plenitudinii, încît o descoperim şi la Victor Hugo în anii '50 ai secolului trecut.

Comme sur le versant d'un mont prodigieux,
Vaste melee aux bruits confus, du fond de l'ombre,
To vois monter a toi la creation sombre.
Le rocher est plus loin, l'animal est plus preş.
Comme le faîte altier et vivant, tu parais!
Mais, dis, crois-tu que l'etre illogique nous trompe?
L'echelle que tu vois, crois-tu qu'elle se rompe?
Crois-tu, toi dont les sens d'en haut sont eclaires,
Que la creation qui, lente et par degres
S'eleve â la lumiere,..
S'arrete sur l'abîme â l'homme?*

O astfel de supoziţie, implicînd lipsa de logică a fiinţei, este inadmisibilă. Ierarhia continuă cu nenumărate niveluri superioare omului:

Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu, Et dans les profondeurs s'evanouit en Dieu!24**

întorcîndu-ne la autorul lui *Summa theologica*, poziţia sa în privinţa principiilor plenitudinii şi continuităţii poate fi acum rezumată. El foloseşte în mod liber aceste două principii ca

premise, aşa cum am văzut, ori de cîte ori servesc scopului său, dar evită consecinţele lor prin intermediul unor distincţii false sau irelevante cînd ele par pe punctul de a-l conduce la erezia admiterii completei corespondenţe între tărîmul posibilului şi realului, împreună cu determinismul cosmic pe care acesta îl implică. întreaga filozofie ortodoxă medievală, cu excepţia celei radical antiraţionaliste, se afla pe aceleaşi poziţii. Existau numai două viziuni consecvente – aceea a lui. Duns Scotus, pe de o parte, mai tîrziu reprezentată de Giordano Bruno, şi aceea a lui Spinoza, pe de altă parte. Filozofii care au respins prima faţetă a dilemei, aceia care, ca unică variantă la acceptarea faptului că creaţia e un capriciu iraţional afirmau „bunătatea" inerentă divinităţii şi acceptau prin-

* Ca pe versantul unui munte măreţ, / Cu vast amestec de zgomote confuze, vezi cum urcă / Din profunzimea umbrei înspre tine creaţia solemnă. / Stînca e mai departe, dar mai aproape-i vietatea. / Iar tu păreai asemeni unui stei de piatră, înalt şi viu! / Dar spune, crezi tu oare că ne-nşală spiritul ilogic? / Că se va rupe scara ce o vezi? / Crezi tu, ale cărui simţuri de sus sînt luminate, / Că-această creaţiune ce se ridică-ncet, treptat, / Către lumină... / Se-opreşte deasupra abisului, la om?

** Ce populează înălţimile, abisul, marginile, mijlocul / Şi-n profunzimi se pierde-n Dumnezeu!

cipiul plenitudinii ca o implicaţie a acestui fapt, au putut scăpa de cealaltă faţetă doar printr-o consecventă ignorare a consecinţelor evidente ale propriilor lor premise. *

Tipul de raţionament asupra principiului plenitudinii pe care l-am ilustrat cu învăţaţii creştini nu era, desigur, monopolul lor. El are paralele în scrierile unor filozofi medievali musulmani şi evrei. Averroes scrie de exemplu:

De ce a creat Dumnezeu mai multe feluri de suflete vegetale şi animale? Motivul este acela că existenţa

majorităţii acestor specii se sprijină pe principiul perfecţiunii [sau completitudinii]. Se poate considera că unele animale şi plante există doar pentru om, sau unul pentru altul, dar nu se poate admite acest lucru în legătură cu altele, de exemplu cu animalele sălbatice, care sînt dăunătoare oamenilor.25

Există totuşi în gîndirea medievală şi în neoplatonismul ce a precedat-o un conflict interior şi mai semnificativ, deşi mai puţin explicit deseori, conflict care şi el se datora asocierii principiului plenitudinii cu anumite alte elemente din grupul de presupoziţii fundamentale acceptat. Era un conflict între două concepţii ireconciliabile despre bine. Binele final pentru om, aşa cum admit aproape toţi filozofii ø entali de mai mult de un mileniu, consta într-un chip de asimilare şi aproximare a naturii divine, fie prin imitaţie, contemplare, fie prin absorbţie. Astfel încît doctrina atributelor divine era într-un mod mult mai semnificativ o teorie a naturii valorii ultime, şi concepţia despre Dumnezeu era în acelaşi timp definirea obiectivului vieţii umane. Fiinţa Absolută, în totală deosebire de orice altă fiinţă din natură, era totuşi *primum exemplar omnium*. Dar Dumnezeu, în care omul trebuie să-şi găsească propria împlinire, era, aşa cum s-a arătat, nu un Dumnezeu, ci doi. El era Ideea Binelui, dar era şi Ideea Bunătăţii; şi deşi al doilea atribut era aparent dedus dialectic din primul, nu existau două noţiuni mai antitetice ca acestea. Primul era o apoteoză a unităţii, autosu-ficienţei şi calmului, celălalt a diversităţii, autotranscendenţei şi fecundităţii. Primul era, în cuvintele lui Petrus Ramus, un *Deus omnis laboris*, *actionis*, *confectionis non modo fugiens sed fastidiens et despiciens**; celălalt era Dumnezeul din *Timaios* şi din teoria emanaţiei. Primul Dumnezeu era scopul „drumului în sus”, al acelui proces ascendent prin care sufletul finit, întorcîndu-se de la toate lucrurile create, îşi urma drumul înapoi către Perfecţiunea imuabilă, singurul loc în care îşi putea găsi odihnă. Celălalt Dumnezeu era sursa şi energia

formatoare a acelui proces descendent prin care fiinţa curge prin toate nivelurile potenţialităţii pînă la cel mai de jos. Dificultăţile pur logice de a reconcilia aceste două concepţii au fost deja sugerate. Dar dificultăţile logice, atunci cînd se refereau la obiecte ultime

* Dumnezeu care nu numai că se fereşte de toate muncile, acţiunile, de lucrul făcut, ci le şi dispreţuieşte şi le priveşte de sus.

ale gîndirii, nu-i încurcau prea mult pe gînditorii medievali. Noţiunea de *coincidentia oppositorum*, de întîlnire a extremelor în Absolut, era o parte esenţială a aproape întregii teologii medievale, aşa cum fusese şi a neoplatonismului. Ceea ce Dean Inge numise cu fineţe „fluiditatea şi interpretarea conceptelor în lumea spirituală" sau, într-un limbaj mai simplu, admisibilitatea şi chiar necesitatea de a ne autocontrazice cînd vorbim de Dumnezeu, era un principiu destul de bine recunoscut, deşi nu era valabil de obicei pentru teologii din tabăra adversă. Uşoara stînjeneală pe care aplicarea unui astfel de principiu o lăsa în minte putea fi, şi cu ajutorul teologului scolastic de obicei era, atenuată prin explicaţia că termenii aparent contradictorii erau folosiţi într-un *sensus eminentior*, adică nu aveau înţelesul lor obişnuit, nici vreun alt înţeles pe care mintea umană îl putea sesiza. Dar tensiunea interioară a gîndirii medievale care ne preocupă aici nu era doar o discrepanţă între două idei speculative susţinute de către aceleaşi minţi; era, de asemenea, o discrepanţă între două idealuri practice. S-ar putea considera uşor de afirmat despre natura divină ceea ce nouă ne-ar părea atribute metafizice incompatibile; dar era imposibil de reconciliat în practica umană ceea ce nouă trebuie să ne apară ca noţiuni incompatibile asupra valorii. Nu există nici un mod de a armoniza în mod practic saltul de la Multiplu la Unu, căutarea unei perfecţiuni definite doar prin contrast faţă de

lumea creată, pe de o parte, şi imitarea unei Bunătăţi care se delectează în diversitate şi se manifestă în emanaţia din Unu a Multiplului, pe de altă parte. Primul program necesita o retragere din orice „ataşament faţă de fiinţe” şi culmina în contemplarea extatică a Esenţei Divine indivizibile. Celălalt program, dacă ar fi fost formulat, ar fi chemat oamenii să participe, într-o măsură finită, la pasiunea creatoare a divinităţii, să colaboreze conştient la procesele prin care diversitatea lucrurilor, completitudinea Universului sînt realizate. Acesta din urmă ar fi găsit viziunea plină de beatitudine în bucuria dezinteresată de a contempla splendoarea creaţiei sau de a descoperi detaliul infinitei sale varietăţi. Ar fi plasat viaţa activă deasupra celei contemplative şi poate ar fi conceput activitatea artistului creator – care în acelaşi timp iubeşte, imită şi augmentează „varietatea ordonată” a lumii sensibile – ca modul de viaţă omenească cel mai apropiat de divin.

Dar în Evul Mediu timpuriu aceste implicaţii, deşi conţineau clar o parte din doctrina acceptată, au rămas în cea mai mare parte fără efect. Pentru că cele două teorii ale valorii nu puteau fi armonizate în mod concret, filozofia creştină medievală, asemenea neoplatonismului ce a precedat-o, a fost con-strînsă să aleagă între ele şi, desigur, a ales-o pe prima. Ideea Binelui, nu concepţia unei Bunătăţi autotranscendente şi generatoare, a fost cea care a determinat învăţătura etică a Bisericii (cel puţin în îndemnurile sale spre perfecţiune) şi a modelat supoziţiile privind scopul final al omului care au dominat gîndirea europeană pînă-n zorii Renaşterii, în teologia ortodoxă – atît cea protestantă cît şi cea catolică – şi dincolo de ea. „Calea care

urcă” era singura direcţie în care omul trebuia să caute binele, deşi se presupune că Dumnezeu, care posedase dintotdeauna în mod perfect binele, care era obiectul

căutărilor omului, ar fi găsit, ca să spunem aşa, binele *Său* suprem pe „calea ce coboară”; Dumnezeu fusese, după expresia ciudată şi semnificativă a Areopagitului, „ademenit prin bunătate, afecţiune şi dragoste şi coborît din eminenţa şi supremaţia Sa asupra tuturor, la a fi în toate”. Sfîrşitul pe care toate lucrurile finite şi-l doresc şi către care oamenii aveau să aspire în mod conştient era întoarcerea şi rămînerea în unitatea care totuşi, prin esenţa sa, nu putea să rămînă în ea însăşi.

Hic est cunctis communis amor, Repetuntque boni fine teneri, Quia non aliter durare queant Nisi converso rursus amore Refluant causae, quae dedit esse;26

deşi acest *amor che muove ii sole e l'altre stelle* era negaţia sau reversul Iubirii ce se manifestă în generarea multiplicităţii lucrurilor în cer şi pe pămînt. Sir Thomas Browne repeta doar (aşa cum remarca un scriitor recent) obişnuita presupoziţie scolastică atunci cînd scria că „lucrurile pe măsură ce se îndepărtează de unitate se apropie de imperfecţiune şi diformitate pentru că ele îşi contemplă perfecţiunea în simplitatea lor şi în cea mai mare apropiere de Dumnezeu”27.

Dar deşi ierarhia valorilor implicată de principiul plenitudinii rămînea astfel în mare parte nedezvoltată în filozofia şi religia medievală, era în acelaşi timp o parte prea esenţială a tradiţiei pentru a fi total ignorată; conflictul dintre aceasta şi concepţia opusă a binelui devine cîteodată evident chiar şi în scrierile celor mai ortodocşi teologi. Astfel, Augustin, într-un ciudat capitol, *De pulchritudine simulacrorum*, observă că suprema artă a lui Dumnezeu „se manifestă în varietatea lucrurilor pe care le-a creat din nimic, în timp ce inferioritatea artei umane apare în capacitatea limitată de a reproduce diversitatea, sau *nutnerositas*, *sl* obiectelor naturale, de exemplu a corpurilor omeneşti. Prin urmare, Augustin pare pe punctul de a deriva un fel de teorie estetică din principiul plenitudinii; funcţia artei, sugerează el, este să imite sau să reflecte pe

cît de exhaustiv e posibil această diversitate a lumii create; şi aceasta este cu adevărat, aşa cum implică în mod evident raţionamentul, o *imitatio Dei*, şi prin urmare un exerciţiu religios *par excellence*. Dar aici sfîntul se opreşte şi se întoarce brusc către latura ascetică şi transmundană a doctrinei sale: „Aceasta nu înseamnă că cei care creează astfel de opere [de artă] trebuie să fie apreciaţi prea mult, şi nici aceia cărora aceste opere le plac; pentru că atunci cînd sufletul este astfel îndreptat către lucruri inferioare – lucruri corporale făcute de el prin mijloace corporale – el este mai puţin atent la suprema înţelepciune de unde îi vin chiar aceste puteri.”28 Astfel, Augustin ajunge la concluzia incongruentă că Dumnezeu în calitatea Sa de Creator *nu* trebuie

imitat, că anumite puteri divine la care oamenii participă într-o anumită măsură nu trebuie folosite de către ei şi că întreaga creaţie în care se manifestă atributul divin al „bunătăţii” nu e făcută ca să ne bucurăm de ea. în înflorirea artelor din Evul Mediu tîrziu o astfel de atitudine, deşi nu putea fi oficial abandonată, devenise clar nepotrivită. Deja îl găsim pe Dante preocupîndu-se, aşa cum nici măcar un poet dreptcredincios şi mistic din secolul al XIV-lea nu putea evita s-o facă, de înrudirea operei artistului cu procesul creaţiei divine. De vreme ce, în opinia lui Aristotel, arta este imitaţia Naturii şi de vreme ce Natura este manifestarea perfecţiunii lui Dumnezeu, urmează că „arta voastră este într-un fel un nepot al divinităţii” (*yostra arte a Dio quasi e Nipote*).*29* în Renaştere, acest aspect al concepţiei medievale se realizează complet. „Non merita nome di Creatore”, spunea Tasso mîndru, „se non Iddio ed ii Poeta”*; iar Giordano Bruno scria că „zeilor le plac reprezentările multiforme ale lucrurilor multiforme, în roadele multiforme ale tuturor talentelor; pentru că le plac toate lucrurile care există şi toate reprezentările lor şi le place să vegheze ca

ele să existe şi să dea poruncă şi îngăduinţă ca ele să ia fiinţă.”30

în aspectul său etic, conflictul dintre implicaţiile celor două concepţii despre *imitatio Dei* poate fi clar perceput la Toma d'Aquino. El declară deseori că „fiinţa se apropie mai mult de asemănarea cu Dumnezeu dacă nu e numai bună, ci poate şi acţiona pentru binele celorlalte lucruri, decît dacă pur şi simplu e bună în sine”, pentru că bunătatea lui Dumnezeu „se revarsă”. Pentru acest motiv, între altele, este bine că „există în fiinţe pluralitate şi inegalitate”; dacă toate ar fi în toate privinţele egale, nici una nu ar putea acţiona în avantajul alteia”31. Totuşi în cele din urmă adevărata perfecţiune a omului nu constă desigur nici pentru Toma, şi nici pentru Augustin în preocuparea pentru fiinţele cărora le putem transmite binele. Ea constă în fericita absorbire a întregii conştiinţe a individului în contemplarea unui Dumnezeu căruia nu I se poate transmite nici un bine.

Dacă ne întoarcem la un platonician tipic al secolului al XVII-lea putem observa că acelaşi conflict între aceste două concepţii la fel de platonice despre divinitate şi dintre cele două concepţii despre bine care le corespund persistă şi se manifestă într-o formă chiar mai acută. John Norris de Bemerton (1657-1711) tratează cu acelaşi interes gîndul eternei autosuficienţe şi al autodifuzării care e implicită în ideea unei Fiinţe Perfecte şi Absolute. Dumnezeu este, pe de o parte „universala Plenitudine a cărei fericire se consumă în cercul său propriu, care se susţine pe sine pe baza propriei autosuficienţe ce este propriul Său scop şi centru. Dar, pe de altă parte,

Natura lui Dumnezeu presupune, atît în noţiune şi concepţie, cît şi în adevăr şi realitate, o absolută şi infinită perfecţiune; în consecinţă, ea include o dispoziţie benefică şi comunicativă, aceasta fiind o perfecţiune. Superioritatea absolută a naturii divine nu dovedeşte doar că ea este comunicativă, ci şi că este cea mai

* Nu merită numele de Creator... dacă nu este Dumnezeu şi Poet.

comunicativă şi răspîndită fiinţă. Pentru că atît toate tipurile, cît şi toate gradele de perfecţiune trebuie cu necesitate să fie incluse într-o fiinţă absolut şi infinit perfectă... Această comunicativitate superioară a Naturii Divine este tipic reprezentată şi misterios ilustrată de către Scara Fiinţei a lui Porfir.

In conformitate cu această viziune despre Dumnezeu, Norris, în al său *Divine Hymn on the Creation*, brodează cu plăcere şi pioşenie pe aceeaşi temă din *Timaios*:

Love, gentle Love, unlockt [God's] fruitful breast, An woke the Ideas which there dormant lay,
Awak'd their beauties they display;
Th'Almighty smil'd to see
The comely form of harmony
Of His eternal imag'ry;
He saw 'twas good and fair; and th' infant platform blest: Ye seeds of being, in whose fair bosoms dwell
The forms of all things possible, Anse and your prolific force display.32*

De aceea Norris nu poate înţelege cum un Univers care este o replică a lumii Ideilor sporită prin demnitatea existenţei, un Univers care exprimă astfel „perfecţiunea dragă şi favorită" a Autorului şi care merită lauda Sa poate fi un nevrednic obiect de delectare pentru om.

Dacă frumuseţea şi varietatea fiinţei erau atît de considerabile încît să merite consimţămîntul Celui ce a făcut-o, cum ar putea să nu ne stîrnească dragostea şi mulţumirea? Ceea ce îi *place* lui Dumnezeu se poate presupune că îl *satisface* şi pe om; ceea ce îl încîntă pe Creator poate odihni şi linişti fiinţele, se poate crede. Astfel de consideraţii, cînd le-am tratat în exclusivitate, aproape că m-au constrîns cîteodată să gîndesc că există destul bine

în creaţia lui Dumnezeu, dacă acest bine este adunat la un loc şi dacă mă bucur de el cu toată puterea, încît să-mi ocupe întreaga sferă a iubirii mele şi să folosească întreaga greutate a sufletului meu.

Dar, chiar şi aici, dispoziţia transmundană prevalează în final. Nici un lucru creat nu-l poate satisface pe om:

Cînd meditez asupra experienţei şi compar aspiraţiile naturii mele cu bunătatea creaţiei, sînt îndemnat să cred că, deşi creaturile lui Dumnezeu... sînt toate destul de bune pentru a fi obiect de plăcere şi de laudă, totuşi ele nu pot reţine şi ancora sufletul omului... O odihnă temporară se poate găsi în fiinţă, dar completa satisfacţie şi împlinire a dorinţelor, *the Sea saith*, *it is not in me*; *and the Deph saith*,

* Iubirea, blînda Iubire a desferecat [al Domnului] sîn preafecund / Şi a trezit Ideile care dormeau acolo. / Trezite ele frumuseţea îşi arată; / Atotputernicul zîmbi văzînd / Frumoasa formă a armoniei imitînd / Eterna Sa imagine; / Văzu că era bună şi frumoasă şi binecuvîntă noul pămînt: / Voi, seminţe-ale fiinţei, în al căror sîn sălăşluiesc / Formele tuturor lucrurilor posibile / Treziţi-vă şi forţa voastră profilică arătaţi-o.

*it is not in me**. Tot ce Dumnezeu a făcut sau poate face vreodată se va dovedi insuficient acestui scop şi se va supune sentinţei înţeleptului Predicator: deşertăciunea deşertăciunilor, totul este deşertăciune.

Dar Norris nu se opreşte aici, el continuă declarînd că în lucrurile finite nu se poate găsi nici măcar o parte din binele nostru. Frumuseţea cerească nu trebuie să fie doar ultimul, ci şi singurul obiect al dragostei omului.

Orice parte din dragostea noastră care nu urmează acest drum se fixează asupra obiectelor disproporţionate şi incomplete şi de aceea este un instrument de nemulţumire pentru noi. Este necesar, de aceea, pentru desăvîrşirea fericirii noastre, ca doar acel singur lucru să ne *absoarbă*

dragostea către el însuşi, care o şi poate satisface;... [aşa cum] ochiul nu numai că iubeşte lumina mai presus de toate, dar hii nu-i place nimic altceva.

Fără îndoială, afirmă Norris, acesta este un îndemn la perfecţiune nu întotdeauna posibil de urmat în această viaţă. „Este privilegiul şi fericirea acelor spirite pline de convingere care sînt atît de absorbite în cuprinderi ale eternităţii şi atît de continuu îmbătate de strălucirile Frumuseţii Divine, încît nu au puterea să se mai întoarcă spre nici un alt lucru.” Dar chiar în această lume putem găsi o aproximare a acestei absorbiri în binele transmundan. Şi cu cît reuşim mai mult aceasta, „cu atît vom avea parte de mai puţine dezamăgiri şi insatisfacţii”33.

Acesta era, desigur, un procedeu familiar de a media într-o anume măsură între cele două elemente ale moştenirii platonice care în aceste pasaje par a fi în totală opoziţie unul cu celălalt – un procedeu sugerat de Platon însuşi în *Simpozion* (210-212) şi de Plotin şi întotdeauna drag acelor sfinţi şi mistici, păgîni şi creştini a căror viziune transmundană era mai puţin amară şi nerăbdătoare. Deşi (conform unei părţi din presupoziţiile tradiţionale) nu se putea atribui o valoare adevărată vreunui lucru creat, se putea totuşi presupune că apropierea de binele suprem era în mod normal şi necesar treptată, iar frecvenţa metaforei ierarhiei sau a scării fiinţei făcea această concepţie să pară mai naturală. Seria gradată de fiinţe de-a lungul căreia viaţa divină în revărsarea sa coborîse ar putea fi văzută în acelaşi timp ca etapele ascensiunii omului către viaţa divină, către completitudinea sa autosuficientă. Astfel, ca şi învăţătorul angelic al lui Adam din *Paradisul pierdut*, filozofii care nu puteau accepta în totalitate „sentinţa înţeleptului predicator” tratau despre necesitatea gradualităţii „căii care urcă” şi

The scale of nature set From centre to circumference, whereon In contemplation of created things By steps we may ascend to God.**

* Marea spune, nu este în mine; iar Adîncul spune, nu este în mine. ** Scara naturii ce se-ntinde / Din centru către margine, de unde / Prin contemplarea lucrurilor create / Treaptă cu treaptă putem urca spre Dumnezeu.

78

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Pentru că astfel cel puţin li se poate recunoaşte lucrurilor naturale o valoare instrumentală şi provizorie, chiar dacă se declară că tot binele adevărat stă în ordinea supranaturală şi suprasensibilă. Omul ar putea în mod legitim să-i permită gîndirii sale să se ocupe cu fiinţele şi să găsească plăcere în ele, atîta timp cît le-ar folosi pe fiecare ca un mijloc de trecere către ceea ce se află deasupra lor pe vasta pantă a fiinţei. La această concepţie se apela în mod obişnuit pentru a justifica acea ocupaţie pămîntească, studiul ştiinţei naturii. Chiar în elogiul astronomiei la începutul lucrării *De revolutionibus orbium*, munca unui om de ştiinţă e prezentată ca un mod de a urca această ierarhie. Motivul final al acestei activităţi de cercetare este nu de a se ocupa cu *operele* lui Dumnezeu în calitatea Sa de Creator, deşi această consideraţie trebuie menţionată, ci faptul că „aceasta ne duce, ca un vehicul, către contemplarea celui mai înalt bine”34.

Totuşi, pe scurt, conceperea creaţiei ca o scară pentru ascensiunea omului nu reconcilia cu adevărat implicaţiile principiului plenitudinii ca teorie a valorii cu latura transmundană a filozofiei platonice şi a teologiei creştine. Pentru că, în primul rînd, paralela dintre procesul descendent şi cel ascendent era mai mult decît verbală. Ierarhia fiinţei concepută ca o scară pe care omul poate urca spre beatitudine nu era efectiv compusă din aceleaşi trepte ca ierarhia fiinţelor concepută ca o serie de forme naturale. Nimeni, cred, nu a propus în mod serios că adevărata metodă de salvare a omului este ca acesta să înceapă prin a-şi fixa gîndirea, fie prin contemplare intelectuală, fie prin bucurie estetică, asupra a ceea ce

Macrobius a numit „drojdia fiinţei” şi că ar trebui să pornească de la aceasta, parcurgînd cu minuţiozitate succesivele forme mai complexe ale vieţii vegetale pînă la „zoofite”, apoi de la acestea la crustacee, de la crustacee la peşti, apoi la animalele superioare şi tot aşa în detaliu de-a lungul ierarhiei naturii, aşa cum a conceput-o istoria naturală medievală, şi ajungînd să parcurgă în sfîrşit rangurile succesive ale îngerilor. Noţiunea gradării infinitezimale care ţinea de esenţa cosmologicului Lanţ al Fiinţei nu se potrivea cu un program care de fapt era conceput ca să ducă omul cît de repede posibil către fericirea sa suprasensibilă finală sau către cea mai bună aproximare a ei pe care condiţiile vieţii pămînteşti o permit. Dacă acel sfîrşit era scopul, totuşi nu era cu adevărat evident că o apropiere treptată de el era cea mai bună cale. Cel mult această gradualitate ar putea fi privită doar ca o concesie făcută slăbiciunii umane – o periculoasă concesie care nu se face de bunăvoie şi care e evitată ori de cîte ori e posibil. Şi în cele din urmă programul „ascensiunii către Dumnezeu prin contemplarea lucrurilor create” nu admite o astfel de valoare inerentă în simpla existenţă a lucrurilor imperfecte în toată posibila lor diversitate, aşa cum presupunea principiul plenitudinii. Concepute ca trepte ale scării ce urcă spre perfecţiune, nivelurile mai joase ale fiinţei aveau doar rolul unor trepte, acela al unor lucruri ce trebuiau dispreţuite şi depăşite; iar o astfel de concepţie avea puţin în comun cu

supoziţia că existenţa fiecărui nivel este un lucru atît de bun în sine încît însuşi Dumnezeu fusese constrîns, ca să zicem aşa, de propria divinitate şi raţionalitate, să le creeze pe fiecare dintre ele.

Un singur exemplu trebuie să fie suficient pentru ilustrarea acestor ultime observaţii. Iau acest exemplu dintr-o scriere care este medievală prin spiritul ei filozofic, deşi nu prin

data la care a fost scrisă – din faimosul catehism al Contrareformei, opera unui autor care, mai mult decît un mistic, a fost un foarte agresiv şi redutabil polemist în teologie. Tratatul Cardinalului Bellarmino (1542-1621), *De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*, este cea mai celebră elaborare modernă a acestei concepţii şi arată clar obişnuita incongruenţă între importanţa dată principiului plenitudinii în doctrina atributelor divinităţii şi excluderea ei din teoria binelui suprem al omului. La început, creaţia pare să fie reprezentată ca o lentilă difractantă, singura prin care e posibilă o viziune a lui Dumnezeu pentru o minte finită. O multiplicitate care nu exclude simplitatea absolută este dincolo de înţelegerea noastră şi de aceea, dacă putem contempla vreodată perfecţiunea esenţei divine, ea trebuie să fie fragmentată pentru noi în părţi distincte:

Dumnezeu a vrut ca omul să-L cunoască într-o anumită măsură prin fiinţele create de El şi pentru că nici una dintre ele nu putea să ne reprezinte în chip adecvat perfecţiunea infinită a Creatorului, El a înmulţit creaturile şi le-a dăruit un anume grad de bunătate şi perfecţiune pentru ca prin acestea să ne formăm o idee despre bunătatea şi perfecţiunea Creatorului care, într-o esenţă simplă şi perfectă, conţine perfecţiuni infinite. – Astfel, prin luarea în considerare a diversităţii de lucruri existente, spune Bellarmino, ne dăm seama de infinita varietate care (deşi fără să dăuneze simplităţii) ţine de esenţa Raţiunii Divine.

Deşi simpla multitudine a lucrurilor create este minunată în sine şi este o dovadă a perfecţiunii polimorfe a Dumnezeului unic, încă şi mai frumoasă este varietatea ce apare în acea multitudine şi ne conduce mai uşor spre cunoaşterea lui Dumnezeu; pentru că nu este dificil pentru o focă să facă multe numere de imitaţie identice, ci să varieze formele aproape la infinit, lucru pe care Dumnezeu L-a făcut în creaţia Sa, aceasta este cu adevărat o operă divină şi cea mai vrednică de admiraţie. Trec pe lîngă genuri

şi specii despre care oricine e de acord că sînt extrem de variate şi diverse... Ridică acum, suflete al meu, ochiul minţii tale către Dumnezeu în care sălăşluiesc Ideile tuturor lucrurilor şi de la care, ca dintr-o nesecată fîntînă, această aproape infinită varietate izvorăşte; pentru că Dumnezeu nu ar fi putut da acele nenumărate forme lucrurilor create dacă nu ar fi păstrat superioare şi perfecte Ideile sau modelele lor în adîncurile propriei Sale Fiinţe.

Şi totuşi autorul nu ajunge la concluzia către care toate aceste idei păreau că se îndreaptă, ci la una opusă: omul nu trebuie să se ocupe de continuarea studierii complexităţii şi bogăţiei detaliilor naturii înconjurătoare

sau naturii umane prin cercetare ştiinţifică, nici de imitarea acelei „opere divine cea mai demnă de admiraţie" prin reprezentarea în artă a inepuizabilei sale diversităţi. Preocuparea sa este Unul, nu Multiplul. Pentru că toate „variatele feluri de bine care sînt împărţite între lucrurile create se găsesc unite într-o formă superioară în Dumnezeu"35. Marele polemist iezuit nu este într-adevăr un aspru ascet după modelul lui Bernard de Clairvaux, nici nu ajunge la extrema reprezentată de misticul Contrareformei Sf. Ioan al Crucii, care poruncea „omului spiritual să ţintească la completa abstragere şi uitare, astfel încît, pe cît era posibil, nici o noţiune sau formă a lucrurilor create să nu-i rămînă în memorie – ca şi cum acestea nu ar exista". Bellarmino accepta că „nu sîntem obligaţi cît timp trăim pe acest pămînt să ne lipsim de orice consolare din partea lucrurilor create". Totuşi rolul lor principal este să ne amintească de propria lor trecere şi imperfecţiune sau să servească drept simboluri sensibile ale atributelor supra-sensibile ale divinităţii şi astfel să ne arate că „toate lucrurile diferite de Dumnezeu sînt deşertăciune şi durere a spiritului, care nu au existenţă, ci doar par să aibă, şi nu aduc mîngîiere, ci doar suferinţă". „Urcarea scării lucrurilor

create”, este, de fapt, doar un alt nume pentru un progresiv *contemptus mundi*.

Există, se va observa, în ultimul pasaj citat al lui Bellarmino o umbră de doctrină a iluzionării, o sugestie a ideii că întreaga pluralitate şi individuaţie sînt doar aparenţe. Tentaţia de a aluneca într-o frazeologie a aparenţei nu a fost niciodată străină nici neoplatonismului, nici metafizicii creştine, în parte pentru că predispoziţia transmundană sau mistică se exprimă prin tratarea ca simplă nonentitate a lumii, pe care o refuză, în parte pentru că o astfel de concepţie oferă o aparentă atenuare a acelui conflict logic intern despre care am vorbit. Dacă cineva recurge la acel uşor, dar autocontradic-toriu expedient de a nega faptul că multiplicitatea lucrurilor finite are vreo existenţă, toate problemele dispar dintr-o dată. Pentru că nimic în afară de Unu nu există cu adevărat, nu este nimic de explicat. Totuşi acesta nu era un mijloc de a scăpa de dificultate pe care teologia creştină îl putea adopta. Aceasta nu înseamnă într-adevăr că transmundanitatea, fie a neoplatoni-cienilor, fie a filozofilor creştini, era în sine mai puţin extremistă în intensitatea ei decît cea a Vedelor sau a altor sisteme indiene. Cînd gîndirea lui Plotin, a lui Augustin, a lui Pseudo-Areopagitul sau a lui Scotus Eriugena, sau chiar a lui Toma d'Aquino se preocupă doar de acea parte a doctrinei lor, fiecare din aceşti gînditori este la fel de radical ca şi înţelepţii mai misticelor Upanişade sau ai Shankarei atunci cînd susţin „alteritatea” adevăratei realităţi şi a singurului bine autentic – care exclude în mod absolut orice caracteristici ale existenţei, aşa cum o experimentăm acum sau despre care gîndirea discursivă îşi poate forma vreo idee.36 Diferenţa este pur şi simplu aceea că doctrina øentală era în mod esenţial dublă; ea susţinea prima viziune, dar o susţinea şi pe cea opusă; al doilea dintre cele două elemente

era ferm încorporat în substanţa primului, atît în sursele platonice, cît şi în cele semite. Influenţa lui *Timaios* şi a dialecticii neoplatoniciene, manifestată mai ales prin intermediul lui Pseudo-Dionysius, se alătura autorităţii Genezei pentru a-l constrînge pe teologul medieval să afirme că universul existenţelor particulare a fost creat într-adevăr şi să identifice divinitatea cu energia creatoare în expansiune. în consecinţă, limbajul acosmismului, atunci cînd se manifestă la un scriitor ca Bellarmino, bine fixat în această tradiţie, nu trebuie luat prea literal. Este doar o aserţiune extremă a unei părţi a acestei duble doctrine care ar trebui înţeleasă ca fiind generată, oricît de inconştient, de cealaltă parte.

Conflictul multă vreme înăbuşit dintre cele două curente din complexul tradiţional de presupoziţii a dus la unii scriitori ai Renaşterii către un dualism deschis a două principii aflate în conflict, unul bun, celălalt rău, dar ambele în mod necesar inerente înseşi naturii divine şi în consecinţă prezente şi în natura umană. Este semnificativ că, în unele din aceste prime recombinări moderne ale unor idei derivate din surse platonice, semite sau creştine, obişnuita preferinţă medievală e inversată. Cea mai mare valoare nu e atribuită Motorului Nemişcat, stării în care Unul e nedivizat şi în repaos etern în autosuficienţa sa, ci mai degrabă neobositului „principiu activ" care se manifestă în devenire, mişcare, diversificare. Astfel, Robert Fludd (1574-1637), dezvoltînd un dualism derivat în parte se pare din filozofia lui Bernardino Telesio şi în parte din surse cabalistice ne spune că, precum în esenţa divină principiul potenţial sau întunecat este contrar şi opus în proprietatea sa esenţială emanaţiei efective a începutului lumii, tot astfel fiecare dintre ele a manifestat sau a adus în această lume două rezultate, sau două proprietăţi esenţiale, care sînt opuse prin starea lor şi clare adversare prin natura lor una faţă de cealaltă; şi cele două virtuţi active sînt Frigul şi Căldura... Pentru că însuşirea Nimicului întunecat sau a

abisului diform este în mod natural să stea nemişcat, nu să acţioneze; pentru că înclinaţia sa este să se afle în interiorul şi împrejurul centrului dincolo de care nu există nici mişcare, nici acţiune şi nu să se dilate spre circumferinţă aşa cum Spiritul luminii sau Dumnezeu în voinţa Sa, sau natura puternică sînt obişnuiţi să facă. Pentru acest motiv, principiul întunecat îşi cere sieşi, printr-un instinct natural, repaos şi linişte, iar această proprietate naşte şi produce din propria sa stare o virtute esenţială, adică Frigul, cel care a fost ales ca un reprezentant care să reziste atacurilor opusului său, anume Căldura, ale cărei corespondente sînt mişcarea sau acţiunea;...dacă nu este aţîţat şi stîrnit de atacurile Căldurii, nu se mişcă, ci pare să-şi aştepte mama adormită, întunecimea şi lipsa, ai cărei copii sînt fixarea şi repaosul, care dorm în şi se ţin strîns lipiţi de centru şi de aceea nu vor să privească înainte spre circumferinţă. Şi într-adevăr Frigul este un act esenţial, ce purcede din puterea divină şi-i serveşte, iar ea, avînd această proprietate, îşi contractă razele de la circumferinţă în sine însăşi.

Prin urmare, această proprietate a esenţei divine sensibil manifestată în frig este „mama lipsei, a morţii, vacuităţii, deşertăciunii, deformării”, „singura

cauză eficientă a condensării, contracţiei, fixaţiei, imobilităţii, greutăţii, nemişcării, umbrei sau întunericului, sau mortificării, privaţiunii, stupefacţiei şi aşa mai departe”37. Fără îndoială, se simte Fludd constrîns să admită, „e un lucru de mirare şi care depăşeşte toată înţelegerea umană că dintr-o Unitate în esenţă şi natură apar şi se desprind două ramuri de o natură atît de opusă ca întunericul (care este lăcaşul erorii, diformităţii, conflictului, privaţiunii, morţii) şi Lumina, care este vehiculul adevărului, frumuseţii, dragostei, morţii etc.” Nu este surprinzător „că secta maniheiştilor a susţinut cu atîta

hotărîre că există două principii coeterne”; iar Fludd, deşi nu poate, nici în calitate de creştin, nici de gînditor platonic să renunţe la doctrina apariţiei tuturor fiinţelor dintr-o singură esenţă perfectă şi simplă, este conştient că cele două atribute divine ale sale, sau ceea ce sîntem constrînşi să considerăm astfel, au sub toate aspectele concrete acelaşi rol hotărîtor precum Dumnezeu şi Diavolul. Ceea ce ne preocupă aici este că rolul Diavol-Divinitate este preluat de atributul autosuficienţei sau independenţei a cărui influenţă se manifestă prin tendinţa lucrurilor de a căuta centrul nemişcat al Fiinţei. Aceasta este „influenţa discordantă, privativă şi nefericită pe care întunericul şi diformitatea o au asupra luminii şi vieţii şi a tuturor frumoaselor lor odrasle”38. Numai atunci cînd divinitatea iese din sine şi sălăşluieşte în „emanaţiile sale bune” se manifestă natura sa mai bună.39 „Plenitudinea”, în consecinţă, este unul din cuvintele sacre ale lui Fludd în timp ce tratează cu interes despre *horror vacui* al naturii:

Iov susţine că Vidul, Golul şi întunericul sînt unul şi acelaşi lucru; pentru spirit, Vidul, Golul sau Deşertăciunea sînt acelaşi lucru pentru că plenitudinea şi plinul provin de la Dumnezeu, în proprietatea Lui efectivă... Pămîntul care înainte de revelaţia spiritului divin fusese gol şi deşert s-a umplut acum de Lumină divină şi Graţie creatoare. După care nu a mai fost gol şi deşert, adică lipsit de fiinţă, ci a devenit fertil şi fecund, fiind invadat de focul divin şi de spiritul incoruptibil al lui Dumnezeu, după spusele lui Solomon: *Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarum**;.. Jar apostolul, *Christus implet omnia*, Hristos umple toate lucrurile. De unde putem înţelege că toată plenitudinea vine din Actul divin, iar Vacuitatea nu, cînd viaţa lipseşte din ape şi acesta este motivul pentru care acel Vacuum sau Gol e considerat un lucru aşa dezgustător în Natură. Dat fiind că totala absenţă a eternei emanaţii este intolerabilă creaţiei, totul doreşte cu ardoare să fie conceput şi aceasta dintr-o pornire sau înclinaţie naturală,

şi de aceea este îngrozitor pentru orice lucru natural să fie complet lipsit de fiinţă.40

Astfel, la Fludd „principiul rău” este definit exact în acei termeni în care filozofia tradiţională obişnuia să exprime natura perfecţiunii în care toate dorinţele îşi găsesc împlinirea:

Here all thy turns and revolutions cease, Here's all serenity and peace;

Spiritul doctrinei sfinte umple toate lumile.

CONFLICTE INTERNE ALE GÎNDIRII MEDIEVALE 83

Thou'rt to the Centre come, the native seat of rest, There's now no further change, nor need there be, When One shall be Variety.41 *

Pentru Fludd „lăcaşul originar al repaosului” era locul întunericului şi morţii, şi existenţa care este „în legătură cu centrul şi împrejurul lui” este negaţia a tot ce e bun. Totuşi el doar ducea la concluzia logică una din cele două tendinţe care au fost în mod forţat aduse laolaltă în tradiţia platonică şi creştină.

Poate fi observată şi o altă formă a acestui conflict. Binele pentru orice fiinţă, conform unui principiu acceptat, moştenit şi el de la filozofia greacă a secolului al V-lea î. Cr., stă în realizarea „naturii” sale specifice. De aceea era obişnuit să formulezi argumentul chiar în cazul unei extreme trans-mundanităţi în termeni de „conformitate cu natura”. Dar înţelesul concret dat acestuia provenea în totalitate din acea dialectică prin care binele era identificat cu autosuficienţa. S-a afirmat că omul, ca fiinţă raţională, este capabil să realizeze natura sa numai prin posesiunea binelui infinit, absolut şi independent, adică într-o completă uniune sau *assimilatio intellectus speculativi*2* cu perfecţiunea şi fericirea divină. Dar această denaturare a noţiunii binelui specific uman ar fi fost imposibilă dacă logica principiului plenitudinii ar fi fost aplicată în acest punct, aşa cum urma să fie aplicată într-o epocă ulterioară.

Semnificaţia acestei persistente conjugări a unor idei esenţial incompatibile, ale cărei trei aspecte le-am examinat deja, poate fi exprimată acum în termeni mai generali. Cea mai importantă şi distinctivă împrejurare din istoria filozofiei morale şi religioase øentale este faptul că atît platonismul mai tîrziu cît şi filozofia acceptată de Biserică îmbinau o viziune transmundană cu un optimism virtual, dacă nu chiar literal şi absolut. Amîndouă aceste filozofii erau în aceeaşi măsură dominate de două teze contradictorii: pe de o parte că această lume este un lucru esenţial rău, de care trebuie să scapi, şi pe de altă parte că existenţa ei, exact cu atributele pe care le are, este un bun atît de măreţ încît în crearea ei s-a manifestat cel mai divin dintre toate atributele divinităţii. O consistentă filozofie transmundană poate da oricare dintre cele trei explicaţii privitoare la lumea temporală, sensibilă şi fragmentată de la care omul trebuie să-şi întoarcă gîndurile şi sentimentele. Aşa cum am văzut, ea poate susţine că a crede în existenţa unei astfel de lumi e pură iluzie. Deşi poate să nu nege realitatea lumii, ea poate declara că aceasta nu *ar fi trebuit* niciodată să existe, că geneza oricărui alt lucru diferit de Unul Perfect şi Etern a fost un complet şi inexplicabil dezastru. Sau poate, ca în budismul primitiv, refuza să discute

* Aici sfîrşesc toate schimbările şi revoluţiile, / Aici domnesc numai seninătatea, pacea; / Tu ai sosit în acest Centru, loc al repaosului, / Unde schimbarea nu mai e, nici nu-i nevoie să mai fie / Atunci cînd Varietatea Unu va deveni.

astfel de întrebări pur speculative ca originea, *raison d'etre* sau statutul metafizic al lumii sau chiar faptul că scopul urmărit este unul bun şi să-şi dedice întreaga energie pentru a convinge oamenii că existenţa temporală şi sensibilă este un rău absolut şi să le arate o cale de a

scăpa de el.43 O astfel de filozofie e limitată la alegerea între aceste trei forme de pesimism.44 O vreme s-a manifestat în gîndirea religioasă ǿentală, în ereziile creştine maniheiste şi gnostice, o puternică tendinţă către a doua din aceste poziţii. Dacă această tendinţă ar fi fost predominantă, nici una dintre incongruentele pe care le-am semnalat nu ar fi apărut. Ivirea din sînul netulburatei păci divine a unei creaţii zgomotoase şi agitate a unui Univers de fiinţe corporale, temporale şi izolate ar fi fost privită ca originara şi esenţiala Cădere, iar creaţia, care-l preocupa pe Demiurg, ar fi fost considerată originarul şi esenţialul Diavol. Este evident în ce măsură presupunerile acceptate atît de teologii păgîni platonici cît şi de cei creştini în timpul primelor patru secole păreau inevitabil un rezultat de acest tip. Semnificaţia deciziei – concret manifestată în respingerea spiritului şi doctrinei gnosticilor de către Plotin şi, mai dramatic, în dezicerea de maniheism a lui Augustin – în favoarea unei fecunde inconsistenţe nu avea să devină evidentă decît în timpurile moderne şi în mod complet doar în secolul al XVIII-lea. Dar, de-a lungul Evului Mediu, într-o epocă a cărei doctrină oficială era predominant transmundană, anumite rădăcini ale filozofiei mundane au continuat să fie active: supoziţia că există o adevărată şi intrinsecă multiplicitate în natura divină, adică în lumea Ideilor; că, mai mult, „existenţa e un bun”, cu alte cuvinte că ataşarea unei realităţi concrete universaliilor, transformarea posibilităţilor suprasensibile în realităţi sensibile înseamnă o sporire, nu o pierdere a valorii; că, într-adevăr, chiar esenţa binelui constă în actualizarea maximă a varietăţii, şi că lumea experienţei temporale şi sensibile este astfel bună şi e suprema manifestare a divinului.

Principiul plenitudinii şi noua cosmografie

Nici ipoteza copernicană, nici chiar splendidele realizări ale astronomiei ştiinţifice din următoarele două secole nu au

jucat cel mai important şi decisiv rol în trecerea de la concepţia medievală la cea modernă privitoare la ierarhia şi configuraţia generală a lumii fizice în spaţiu. In cosmografia care pe la începutul secolului al XVIII-lea era susţinută de majoritatea oamenilor educaţi, trăsăturile care diferenţiau cel mai mult noua viziune a lumii de cea veche, acelea care au influenţat cel mai mult imaginaţia şi care au modificat concepţia predominantă despre locul omului în Univers, credinţele religioase tradiţionale şi natura sentimentului religios – aceste trăsături nu-şi datorau introducerea şi în cele din urmă acceptarea generală descoperirilor reale sau raţionamentelor tehnice ale astronomilor, ci influenţei acelor preconcepţii metafizice originar platonice care, aşa cum a arătat prelegerea precedentă, deşi au fost puternice şi persistente, au fost întotdeauna reprimate şi lipsite de succes în gîndirea medievală. Pentru a evidenţia acest fapt este necesar în primul rînd să ne gîndim care erau acele aspecte ale cosmografiei mai vechi ce aveau sau păreau să aibă pentru gîndirea medievală implicaţii morale şi religioase şi indicau măsura în care oamenii se simt la ei acasă în această lume şi după ce tipar îşi concepeau ei statutul şi rolul în ea.

Este o eroare să presupunem că lumea medievală era o lume mică, în care pămîntul avea o dimensiune şi un statut relativ important. Deşi distanţele în sistemul ptolemaic erau neînsemnate pe lîngă sutele de milioane de ani-lumină în care calculează astronomul de astăzi, ele nu erau neînsemnate relativ la mărimile terestre care furnizează imaginaţiei scara de măsuri. Ptolemeu însuşi afirmase că pămîntul e un simplu punct în comparaţie cu cerul. Maimonide scria pe la sfîrşitul secolului al XH-lea în *The Guide ofthe Perplexed*:

Pentru a ne forma o idee corectă despre noi înşine trebuie să luăm în considerare rezultatul investigaţiilor care au fost făcute privind dimensiunile şi distanţele sferelor şi stelelor. S-a arătat că distanţa dintre centrul pămîntului şi culmea

sferei lui Saturn este o călătorie de aproape opt mii şase sute de ani a cîte 365 de zile, presupunînd că cineva ar merge patruzeci de leghe pe zi [adică, rotunjit, 125 de milioane de mile]... Gîndiţi-vă la această vastă şi îngrozitoare distanţă; despre ea

86

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Scriptura spune: *Nu este Dumnezeu în înălţimea Cerului*? *dar priviţi înălţimea stelelor*, *cît de sus sînt ele*]... Această mare distanţă care a fost arătată este totuşi doar un minim; pentru că distanţa de la centrul pămîntului pînă la partea concavă a sferei stelelor fixe nu poate fi mai mică, ci posibil de multe ori mai mare... Cît despre sfera stelelor fixe, grosimea ei trebuie să fie cel puţin la fel de mare ca una din stelele cuprinse în ea, care fiecare are un volum mai mare decît al globului terestru de peste nouăzeci de ori; şi este posibil ca sfera însăşi să fie încă mult mai groasă. Măsura celei de-a noua sfere care împarte cu toate celelalte mişcarea zilnică nu e cunoscută; deoarece ea nu conţine stele, nu avem mijloace să calculăm magnitudinea sa. Judecaţi, atunci, cît de imensă e dimensiunea acestor corpuri şi cît de numeroase sînt. Şi dacă pămîntul este judecat astfel la fel de mare ca un punct relativ cu sfera stelelor fixe, care este raportul speciei umane cu Universul creat ca întreg? Şi cum poate atunci vreunul din noi să creadă că aceste lucruri există pentru sine şi pentru ca noi să ne folosim de ele?'

Roger Bacon a scris mult şi cu un neobosit entuziasm despre *rerum magnitudo*: „Cea mai mică dintre stelele vizibile este mai mare decît pămîntul; dar cea mai mică dintre stele nu are, în comparaţie cu cerul, de fapt nici o mărime... După Ptolemeu, o stea fixă, datorită mărimii Universului, nu îşi încheie circuitul în mai puţin de treizeci şi şase de mii de ani, deşi se deplasează cu o incredibilă viteză. în schimb, putem să mergem împrejurul pămîntului în mai puţin de trei ani.”2 Tema a continuat să fie o favorită

a adversarilor lui Copernic în secolul al XVI-lea. Du Bartas, de exemplu, a elaborat-o astfel (citez din versiunea lui Sylvester *la La Sepmaine*, 1592):

The least star that we perceive to shine Above, disperts in th' arches crystalline, (If, at the least, star-clarks be credit worth) îs eighteen times bigger than all the earth... Yea, though a king by wile or war had won All the round earth to his subjection, Lo, here the guerdon of his glorious pains: A needle's point, a moţe, a mite, he gains, A nit, a nothing (did he all possess).*3

Dar deşi lumea medievală era imensă relativ la om şi planeta sa, era cu toate acestea limitată şi îngrădită. De aceea ea putea fi în esenţă închipuită, descrisă; perspectivele ei, oricît de vaste, nu intimidau cu totul imaginaţia. Oamenii secolului al XV-lea încă trăiau într-un Univers închis, cum locuiau în oraşe închise. Dar, spre deosebire de oraşe şi alte realizări medievale, această schemă cosmică avea calităţile esenţiale ale unei opere de artă

* Cea mai neînsemnată stea ce străluceşte / Deasupra în sfere cristaline / (Dacă ar fi să-i credem pe ai stelelor învăţaţi) / Este de optsprezece ori mai mare ca pământul... / Dacă prin şiretlic şi luptă un rege ar fi cucerit / întreg pământul în puterea sa, / Vai, iată răsplata măreţei sale trude: / Un vîrf de ac, un fir de praf, o fărimă el cîştigă, / O gogoaşă, un nimic (e tot ce-a dobîndit).

clasice: într-adevăr, lucrul cel mai clasic în Evul Mediu se poate spune că a fost Universul. Oamenii preferau să se roage în biserici gotice, dar arhitectura cerului nu era o piesă în stil gotic, ceea ce nu e de mirare, pentru că era, de fapt, un edificiu grecesc. Lumea avea o clară unitate inteligibilă de structură şi avea nu numai o formă definită, ci era considerată cea mai simplă şi perfectă formă, ca şi toate corpurile ce o compuneau. Ea nu avea deschideri, nici

neregularităţi de structură. Simplitatea planului său intern a ajuns, într-adevăr, sub presiunea faptelor astronomice observate, să fie considerată mai puţin desăvîrşită decît s-ar fi dorit; dar principalii *cicerone* poetici ai Universului nu prea acordau atenţie acestor complicaţii de detaliu care probabil nu deranjau mintea străină de astronomie.

S-a spus adesea că vechea imagine a lumii în spaţiu era deosebit de potrivită pentru a da omului un sentiment înalt al importanţei şi demnităţii sale, iar cîţiva scriitori moderni au acordat mare importanţă acestei presupuse implicaţii a astronomiei precopernicane.4 Ni se spune că omul ocupa locul central în Univers şi că toate sferele nepopulate şi vaste se roteau cu umilinţă în jurul planetei locuite de el.5 Dar adevărata tendinţă a sistemului geocentric a fost, pentru gîndirea medievală, exact cea opusă. Pentru că centrul lumii nu era o poziţie onorantă, ci mai degrabă punctul cel mai îndepărtat de Empireu, temelia creaţiei, către care cădeau drojdia şi elementele cele mai joase. Adevăratul centru era Iadul; în sens spaţial lumea medievală era „diavolocentrică". Şi întreaga regiune sublunară era, desigur, incomparabil inferioară splendidelor şi neschimbătoarelor ceruri de deasupra lunii. Astfel, Montaigr.e, încă adept al vechii astronomii, putea să descrie lăcaşul omului ca „mizeria şi mocirla lumii, cea mai rea, josnică şi lipsită de viaţă parte a Universului, catul de jos al casei". Cum atunci, se întreba el, o fiinţă născută acolo şi coabitînd cu „cel mai de jos din cele trei genuri de animale" (adică animale de uscat) putea îndrăzni în imaginaţia ei „să se situeze deasupra sferei lunii şi să-şi aducă cerul la picioare"? „Cine l-aîncredinţat [pe om – *n. t.*] cu minunata urnire a bolţii cereşti, lumina veşnică a acelor făclii rotindu-se mîndru deasupra capului său... să fi fost rostuite şi să dăinuie de-a pururi pentru a sa mulţumire şi în slujba lui?"6 John Wilkins menţionează în 1640 ca unul din argumentele folosite încă împotriva sistemului copernican acela provenit din ticăloşia pămîntului nostru, pentru că el e

făcut dintr-o materie mai murdară şi mai josnică decît orice parte a lumii; şi de aceea trebuie să fie situat în centru, care este partea cea mai rea şi la cea mai mare distanţă de acele corpuri pure, desăvîrşite, cerurile.7

Este suficient de evident din astfel de pasaje că geocentrismul cosmografiei medievale servea mai curînd la umilirea omului decît la exaltarea sa şi sistemul copernican era respins în parte pentru că îi atribuia o prea demnă şi înaltă poziţie omului.

88

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Existau, desigur, alte elemente în sistemul creştin medieval care *erau* potrivite pentru a genera în bipedul fără pene un sens mai înalt al importanţei sale cosmice şi al valorii actelor sale. Dar acestea nu aveau legătură cu astronomia geocentrică; ele au putut supravieţui cu uşurinţă şi nu au fost decît puţin afectate de abandonarea ei. Nu poziţia planetei noastre în spaţiu, ci faptul că doar ea avea o populaţie indigenă de fiinţe naturale al căror destin final nu era încă stabilit îi dădea statutul său unic în lume şi un loc unic în atenţia Cerului. Deşi era singurul loc al degradării, era şi singurul loc al generării; doar aici se năşteau suflete noi, erau în joc destine nemuritoare şi împlinirea planurilor Creatorului însuşi. Prin urmare, dacă această înceţoşată şi sordidă celulă a Universului era (cu o singură excepţie) locul cel mai puţin respectabil în care ar fi putut să trăiască o fiinţă, ea reprezenta în acelaşi timp locul în care se petrecea tot ce era cu adevărat dramatic şi incitant. Astfel, în ciuda contradicţiei flagrante a doctrinelor autosuficienţei şi impasibilităţii divine, problemele omului se considerau a fi obiecte de nemăsurat interes pentru divinitatea însăşi; astfel încît pasiunea naturală a unui cuplu nesofisticat din Mesopotamia a putut, în consecinţă, constrînge una din persoanele Treimii să ia trup omenesc şi să trăiască şi să moară pe acest pămînt pentru salvarea omului. De-a lungul întregii istorii, făpturi de mai mică

importanţă din lumea de sus au fost slujitori activi ai omului, în vreme ce spirite rebele au primit sarcina nu lipsită de importanţă de a încerca să-l distrugă. „în timp ce priveam”, spune un personaj într-unui din romanele lui Zangwill, „la *Coborîrea în Infern* a lui Signorelli, mă gîndeam cît de intens se bucurau de viaţă strămoşii noştri, cît de important era fiecare suflet, astfel încît batalioanele Cerului şi Infernului se luptau pentru el. Ce sentiment intens al *semnificaţiei* vieţii!” Confortul real pe care această concepţie îl aducea credinciosului medieval este îndoielnic; a fi mărul discordiei între puteri aşa de mari şi fiecare în felul ei atît de severă nu era o poziţie prea agreabilă pentru omul comun făcut din carne şi oase, chiar şi lăsînd la o parte temerile sale naturale privind rezultatul final al conflictului în cazul său propriu. Dar fără îndoială era o poziţie care tindea să încurajeze şi să justifice un adevărat *amour propre* rasial. Situaţia era totuşi legată de cosmografia curentă numai în măsura în care aceasta implica faptul că această planetă conţinea o rasă de creaturi libere, pe jumătate materiale, pe jumătate spirituale – veriga de mijloc în Lanţul Fiinţei – pentru a căror loialitate concurau puterile celeste şi cele infernale.

Semnificaţia poetică şi religioasă a vechii cosmografii a fost prin urmare prea puţin atinsă de teoria copernicană. Pentru Copernic, sistemul solar şi Universul rămîneau identice; lumea sa, deşi nu geocentrică, avea încă un centru, tot sferic, tot împrejmuit de sfera cea mai îndepărtată, *se ipsam et omnia continens***. Atîta timp cît întregul Univers sensibil rămînea astfel

* Care se conţine pe sine şi toate lucrurile.

limitat şi închis şi atîta timp cît planeta ocupată de om, oricare ar fi fost poziţia sa în spaţiu, avea încă un statut religios, moral şi biologic unic, caracteristicile distinctive estetice şi practice ale schemei cosmice medievale

persistau. Singura schimbare de acest fel adusă de abandonarea sistemului geocentric a fost, aşa cum reiese din cele ce am spus deja, opusă aceleia atribuite noii astronomii; îndepărtarea omului de centrul lucrurilor avea să-l înalţe din umila sa condiţie. Aceasta însemna şi negarea noţiunii aristotelice că poziţia centrală *este* una foarte degradantă, aparţinînd opoziţiei dintre lumea sublunară a devenirii şi cerurile veşnice şi neschimbate. Dar această idee fusese deja atacată de mai mulţi scriitori medievali. Cu mai bine de un secol înaintea lui Copernic de exemplu, Nicolaus Cusanus respinsese supoziţia că pămîntul este cea mai de jos parte a Universului; nu ştim, declara el, dacă moartea şi degradarea sînt specifice acestui glob, iar împărţirea cerurilor în două părţi, ocupate de corpuri esenţial diferite, nu se justifică.9 Această consecinţă incidentală a sistemului copernican nu era prin urmare nouă, deşi unora le părea încă, în secolul al XVI-lea, surprinzătoare şi revoluţionară. Lovitura cea mai serioasă dată concepţiei tradiţionale a aparţinut nu judecăţilor lui Copernic, ci descoperirii de către Tycho Brahe a supernovei Cassiopeea în 1572

A strânge new visitant
To heavens unchangeable, as the world believed,
Since the creation.*

La acea dată teoria copernicană progresase puţin şi nu era acceptată nici de Tycho; de aceea nu i se poate atribui sfărîmarea diviziunii lumii în spaţiu în cele două regiuni complet diferite în proprietăţi şi demnitate.

O aranjare negeocentrică a cerului putea într-adevăr să fie pe bună dreptate privită ca o schemă mai armonizata cu teoria creştină decît schema ptolemaică; şi această idee a contat cel puţin la fel de mult ca orice considerent pur astronomic atunci cînd Kepler s-a hotărît să-şi ofere importantul sprijin noii ipoteze – sau mai degrabă unei semnificative modificări a acesteia. Pentru că, deşi teoria lui Copernic atribuise mişcările care explică „aparenţele”

pământului, iar nu sferelor soarelui, planetelor şi stelelor fixe, nu era, desigur, o teorie heliocentrică. Centrul lumii era centrul orbitei pământului. Soarele, deşi cel mai apropiat de această poziţie, nu se afla în centrul ei, iar planele orbitelor planetare nu treceau prin soare. Astfel, aşa cum a evidenţiat Dreyer, Copernic „se simţise totuşi obligat să dea pământului o poziţie excepţională în sistemul său nou", astfel încît, aşa cum adaugă Dreyer inducînd întrucîtva în eroare, „pământul era aproape la fel de important în noul sistem ca în cel vechi" (adevărul este, aşa cum am văzut,

* Un nou vizitator ciudat / Al cerurilor rămase neschimbate, aşa cum se credea, / De la creaţie.

că *poziţia* sa în vechiul sistem *nu* era importantă). Teoria heliocentrică, numită aşa pe bună dreptate, i se datora lui Kepler, nu lui Copernic. în ciuda lui Aristotel, fără îndoială că pentru imaginaţie existase o clară nepotrivire între poziţia centrală a ideii de Dumnezeu în metafizica medievală şi poziţia periferică a Empireului în cosmologia medievală. După Kepler, principalul merit al noului său sistem era că elimina această neconcordanţă, plasînd în centrul Universului sensibil corpul care în modul cel mai natural putea fi considerat ca simbol fizic sau replica divinităţii, sau mai precis a primei Persoane a Trinităţii – orbita care era considerată „cea mai importantă din toate", sursa întregii lumini, culori şi călduri, „aceea pe care singură o putem judeca vrednică de Supremul Dumnezeu dacă El s-ar mulţumi cu o locuinţă materială şi ar alege un loc în care să locuiască împreună cu îngerii cei binecuvîntaţi".10 Nu e lipsit de importanţă pentru tema noastră că acest argument teologic în favoarea teoriei heliocentrice îşi găseşte ecou la Kepler în special pentru că el se gîndeşte aici la Dumnezeu nu în manieră aristotelică, drept cauza finală autosuficientă şi imobilă a mişcării şi străduinţei celorlalte fiinţe, ci mai ales ca o energie generatoare şi difuzabilă.11 Cît de

esenţial medievală a rămas chiar cosmografia lui Kepler se poate vedea din felul în care el aplică mai departe paralelismul său astro-nomico-teologic şi din faptul că, tocmai prin sistemul heliocentric, el a putut să găsească noi raţiuni pentru a concepe lumea ca fiind limitată şi închisă, aşa cum fusese în sistemul lui Ptolemeu. Dacă soarele este analogul Dumnezeului Tată, Kepler descoperă că sfera stelelor fixe este evident replica perceptibilă a Fiului, iar regiunea intermediară a planetelor aparţine Sfîntului Duh.12 Funcţia sferei exterioare este de a „reflecta şi multiplica lumina soarelui ca un zid opac şi iluminat". Ea poate fi, de asemenea, descrisă ca „pielea sau cămaşa Universului" (*mundi cutis sive tunica*), îm-piedicînd căldura internă generată de soare să se piardă prin difuzie indefinită. Paralela teologică pare aici puţin exagerată. Cît despre distanţele dintre corpurile cereşti, Kepler a considerat că a arătat (cu ajutorul supoziţiei heliocentrice) că acestea dovedeau un plan armonios, aşa cum astronomii dinainte căutaseră dar nu reuşiseră să găsească. Convins că acest cosmos trebuie să se conformeze cerinţelor estetice şi avînd, ca un medieval tipic, un gust clasic în construirea Universului, el a fost incapabil să creadă că intervalele dintre orbitele celor şase planete cunoscute pe atunci nu corespundeau unei proporţii exacte. Pentru că nici un raport aritmetic simplu nu se dovedea aplicabil, în cele din urmă a ajuns, credea el, la descoperirea triumfătoare că „Dumnezeu creînd Universul şi întinzînd cerurile a avut în vedere cele cinci solide regulate ale geometriei, venerate încă de pe vremea lui Protagoras şi Platon şi în conformitate cu proprietăţile lor el a fixat numărul cerurilor, proporţiile lor şi raporturile mişcărilor lor."13 Se observă că şi Kepler se sprijină aici în felul său pe principiul raţiunii suficiente;

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

91

Creatorul trebuie, fără îndoială, să se fi condus după o formulă nearbitrară în atribuirea acestor raporturi şi fixarea

numărului planetelor la şase şi a intervalelor la cinci. *Nu puteau* fi decît cinci solide; şi dacă această necesitate din lumea Ideilor putea fi transferată la numărul limitat al cerurilor, planul general al lucrurilor putea fi considerat ca avînd într-o anumită măsură o bază raţională, ca şi o ordine estetică. în cursul încercării de verificare a acestei ipoteze total imaginare, Kepler a ajuns în cele din urmă la descoperirea celei de-a treia legi a mişcării planetelor.

Doctrina copernicană, e adevărat, cerea omului simplu o dificilă revizuire a anumitor deprinderi naturale de gîndire ale intelectului încă nerenegat – o revizuire pe care nici pînă acum, în obişnuitele sale imagini mintale despre sistemul solar, omul nu a reuşit să o ducă la bun sfîrşit. Noua ipoteză nu numai că intra în conflict cu mărturia simţurilor, ci conţinea cel puţin o sugestie a antipaticei noţiuni a relativităţii, adică a semnificaţiei pur relaţionale a noţiunilor de spaţiu şi mişcare. Totuşi pentru minţile filozofice nu exista aici nimic esenţial nou sau eterodox. înşelăciunea simţurilor era o temă mult prea folosită pentru un discurs profitabil; iar noua astronomie furniza unele noi exemple binevenite pe această temă, de care susţinătorii ei din secolul al XVII-lea s-au folosit. Cît despre ideea generală a relativităţii mişcării aparente pentru observator, aceasta probabil că era un loc comun oricărui astronom; iar teoria copemicană spunea tocmai acest lucru. Orice implicaţie a unei doctrine mai radicale a relativităţii poziţiei şi mişcării, sau chiar a poziţiei şi mişcării determinabile, putea fi evitată atîta timp cît nemişcata sferă a stelelor fixe rămînea să servească drept un sistem absolut de referinţă, după expresia proprie a lui Copernic, drept *universi locus*, *adquem motus et positio caeterorum omnium conferatur14**.

Principala ofensă adusă de teoria copernicană ortodoxiei teologice consta nu în vreo discrepanţă fundamentală între ea şi părţile mai filozofice ale schemei tradiţionale a Universului, ci în aparenta incompatibilitate cu anumite

detalii ale acelui corpus de propoziţii pur istorice pe care creştinătatea le încorporase, mai mult decît oricare altă religie, în credinţa sa. Istoria Ridicării la ceruri, de exemplu, era evident puţin compatibilă cu topografia lumii copernicane; şi a fost uşor pentru adversarii ecleziaşti ai noii ipoteze să indice numeroase pasaje din Biblie care făceau evident faptul că autori consideraţi iluminişti şi infailibili presupuseseră, în mod explicabil, că mişcarea soarelui în jurul pămîntului şi alte postulate ale astronomiei aparţineau bunului-simţ naiv. Totuşi, cu sprijinul unei anume ingeniozităţi şi libertăţi în exegeză, aceste contradicţii puteau fi şi cu timpul au fost depăşite cu un oarecare grad de plauzibilitate. în orice caz, nu inovaţia copernicană în sine a stîrnit cele mai generale şi mai profunde dificultăţi, nici chiar în privinţa conţinutului istoric al dogmei creştine.

Locul universului, spre care se îndreaptă mişcarea şi poziţia tuturor celorlalte.

92

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

93

Tezele cu adevărat revoluţionare în cosmografie, care au cîştigat teren în secolul al XVI-lea şi au ajuns să fie general acceptate înainte de sfîrşitul secolului al XVII-lea, au fost cinci la număr, nici una din ele nefiind o consecinţă strictă a sistemelor astronomice ale lui Copernic sau Kepler. în orice studiu al istoriei concepţiei moderne despre lume, în orice prezentare a poziţiei oricărui scriitor individual, este esenţial să păstrăm aceste distincţii între chestiunile avute permanent în vedere. Cele cinci inovaţii mai importante erau: (1) presupunerea că alte planete ale sistemului nostru solar sînt locuite de fiinţe dotate cu sensibilitate şi raţiune; (2) dărîmarea zidurilor pereţilor ce împrejmuiau Universul medieval, fie că acesta era identificat cu sfera cristalină exterioară sau cu „regiunea stelelor fixe” şi dispersarea acestor stele la vaste şi neregulate distanţe; (3) conceperea

stelelor fixe ca sori asemănători cu al nostru, toţi sau aproape toţi înconjuraţi de sisteme proprii; (4) supoziţia că planetele acestor alte lumi sînt şi ele locuite de fiinţe gînditoare; (5) susţinerea infinităţii reale a Universului fizic în spaţiu şi a numărului sistemelor solare incluse în el.

Prima dintre acestea şi, desigur, cu atît mai mult a patra lipseau viaţa umană şi istoria terestră de importanţa şi valoarea unică pe care li le atribuise concepţia medievală despre lume şi pe care viziunea copernicană le-o lăsase. Teoria pluralităţii lumilor locuite tindea să genereze dificultăţi, nu în privinţa detaliilor minore ale istoriei incluse în credinţa creştină, ci în privinţa dogmelor ei centrale. întreaga istorie a încarnării şi Mîntuirii păreau în mod evident să susţină existenţa unei singure lumi locuite. Dacă s-ar renunţa la acea presupunere, cum s-ar mai putea concepe aceste dogme în caz că s-ar dori păstrarea lor? Trebuia oare, aşa cum se întreba mai tîrziu Thomas Paine, „să presupunem că fiecare lume din creaţia fără margini are o Evă, un măr, un şarpe şi un Mîntuitor?”15 Se încarnase a Doua Persoană a Trinităţii pe nenumărate planete pe rînd sau numai în partea noastră de Univers agenţii morali aveau nevoie de mîntuire? Aceste dificultăţi erau recunoscute cel puţin de secolul al XVII-lea timpuriu, dar se pare că nu au fost luate în serios de teologii epocii. Campanella se referă la ele în a sa *Apologia Pro Galilaeo*, în 1622, şi opiniile sale cu privire la acest subiect au fost rezumate în engleză de Wilkins în 1638: Dacă locuitorii celorlalte planete ar fi oameni, atunci el crede că ar putea să nu fie contaminaţi de păcatul lui Adam; totuşi poate că ei au avut un păcat propriu, care le-a adus aceeaşi nefericire ca şi nouă; şi poate că ei au fost eliberaţi de ea prin acelaşi mijloc, moartea lui Hristos.16

O dată cu a doua şi a treia dintre aceste teze, a căror importanţă potenţială pentru imaginaţie ar fi greu de subestimat, Universul fizic înceta să aibă *vreun* centru; el era sfărîmat într-o multiplicitate (cel puţin) vastă de

sisteme izolate plasate în spaţiu fără nici un plan raţional aparent; Universul a încetat să fie o formă şi a devenit un agregat inform de lumi răspîndite neregulat pe distanţe inimaginabile în spaţiu. Trecerea de la un sistem geocentric la unul heliocentric era mult mai puţin importantă ca trecerea de la unul heliocentric la unul lipsit de centru. „Prima întrebare privind Corpurile Cereşti", spune Bacon, „este *dacă există un sistem*, adică dacă lumea sau Universul compun o sferă cu un centru sau dacă sferele particulare ale pămîntului şi stelelor sînt dispersate, fiecare avînd propria sa bază, fără vreun sistem sau centru comun."17 Cînd, în plus, numărul şi întinderea acestor lumi au fost presupuse ca infinite, Universul a devenit năucitor nu numai pentru imaginaţie, ci şi pentru raţiunea însăşi; pentru că antinomiile matematice ivite din aplicarea la realitate a noţiunii de infinitate numerică şi cantitativă căpătau o noua pertinenţă şi seriozitate.

Am spus că sistemele cosmice ale lui Copernic şi Kepler nu implicau în mod necesar aceste elemente noi cu un impact însemnat şi că aceste sisteme erau susţinute de astronomi şi alţi scriitori ai secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea care nu acceptau tezele novatoare şi *vice versa*. Totuşi este adevărat din punct de vedere istoric faptul că abandonarea schemei geocen-trice părea, după unii gînditori, să aducă un plus de probabilitate unora dintre aceste deosebit de importante ipoteze. Astfel, Bacon, care era un anti-copernican, deşi unul nehotărît, remarca faptul că „dacă am admite că pămîntul se mişcă, ar părea mai natural să presupunem că nu există deloc sistem, ci doar sfere împrăştiate, decît să credem că există un sistem al cărui centru este soarele."18 Aceasta, după Bacon, ar fi unul dintre „numeroasele şi marile inconveniente" care „se găsesc în sistemul lui Copernic"; aceasta este o deducţie evident forţată făcută de un adversar al teoriei.

Se putea considera, de asemenea, că imaginea heliocentrică a sistemului nostru acorda o anumită

plauzibilitate ipotezei altor lumi locuite în acel sistem. Punînd pămîntul la egalitate cu aceste alte corpuri într-o privinţă, se sugerează posibilitatea ca similitudinea să se extindă şi la alte însuşiri, cum ar fi prezenţa vieţii conştiente. Argumentul cel mai frecvent poate fi redat în cuvintele lui Burton (1621):

hocposito, să admitem aceasta despre doctrina lor privind mişcarea pămîntului; dacă pămîntul se mişcă, atunci este o planetă şi străluceşte celor de pe lună şi altor planete aşa cum ele strălucesc asupra pămîntului; dar el într-adevăr străluceşte, aşa cum dovedesc Galilei, Kepler şi alţii şi atunci, *per consequens*, şi restul planetelor sînt locuite, ca şi luna... Atunci (afirm) că pâmîntul şi ele [Marte, Venus şi celelalte] sînt planete asemănătoare, locuite, ce se mişcă în jurul soarelui, centrul comun al lumii, şi poate că acei doi copii verzi despre care în vremea sa Nubrigensis spunea că au căzut din cer veneau de acolo.19

Dar o astfel de inferenţă era evident un raţionament slab prin analogie şi nu putea în sine să convingă pe nimeni care nu era deja înclinat către această concluzie pe alte temeiuri mai constrîngătoare. De fapt, la această concluzie se ajunsese înaintea lui Copernic şi nu a fost dedusă din teoria heliocentrică.

Nu numai că inovaţiile cele mai pregnante şi surprinzătoare nu erau dependente de teoria copernicană, dar nici una din ele nu a fost, înainte de secolul al XIX-lea, susţinută de vreo dovadă ce se putea numi ştiinţifică, iar cel puţin trei din aceste ipoteze rămîn încă nesigure. A doua şi o parte din a treia puteau fi verificate astronomic, dar nu în cele trei secole care i-au urmat lui Copernic. Nu se putea determina dacă stelele fixe se aflau la distanţe aproximativ egale faţă de soare în zona bine definită al cărei centru era acesta sau dacă erau difuzate la distanţe diferite în spaţiu pînă cînd nu se măsura distanţa cîtorva din ele faţă de

pămînt. Dar pînă în 183820 nu s-a realizat o măsurare satisfăcătoare a paralaxei stelare, şi metodele foto-metrice de determinare a distanţei erau necunoscute. Acceptarea sistemului heliocentric implica, e adevărat, faptul că depărtarea tuturor stelelor era mult mai mare decît o estimaseră astronomii ptolemaici; pentru că tocmai recunoaşterea mişcării orbitale a pămîntului dădea o linie de bază cu ajutorul căreia se părea că putea fi detectată paralaxa. Intrucît nici una nu a fost descoperită prin ceea ce se considera atunci metode foarte sofisticate, rezulta că distanţa, şi prin urmare mărimea celei mai apropiate stele erau probabil incalculabil de mari. Dar, pe de altă parte, eşecurile repetate în a stabili o paralaxa au servit mai mult de un secol ca argumente plauzibile împotriva sistemului heliocentric.

Prin urmare, importante trăsături ale noii concepţii despre lume se datorau în mică măsură vreunei noi ipoteze întemeiate pe observaţii pe care astăzi le-am numi „ştiinţifice”. Ele rezultau în general din premise teologice şi filozofice. Pe scurt, ele erau corolare evidente ale principiului plenitudinii, atunci cînd acel principiu era aplicat nu chestiunii biologice a numărului tipurilor de fiinţe, ci întrebărilor astronomice privind mărimea universului stelelor şi a întinderii vieţii şi sensibilităţii în spaţiu. După expresia din *Timaios*, Dumnezeu *ar fi fost* „invidios” dacă ar fi refuzat privilegiul existenţei reale oricăror fiinţe logic posibile în orice loc o astfel de existenţă ar fi fost posibilă, dacă, cel puţin, aşa cum se adăuga în mod convenabil, dacă nu şi inconsistent, nu existau motive ce se opuneau ca existenţa lor să se bucure de preponderenţă în detrimentul altor fiinţe. Puterea creatoare era ipotetic infinită şi prin urmare manifestarea ei trebuia să fie infinită; nu părea să existe vreun motiv ca, oriunde era materie, să nu existe viaţă. Aceste premise, aşa cum am văzut, au fost curente de-a lungul Evului Mediu, chiar în scrierile teologilor ortodocşi care nu doreau să scoată din ele toate implicaţiile

lor. Iar disputa dacă infinitatea lumilor şi a sistemelor locuite se număra printre aceste implicaţii era la fel de cunoscută, deşi de obicei respinsă de ortodocşi. Raţionamentul că Universul trebuie să fie infinit pentru că omnipotenţa lui Dumnezeu îi cere să nu *ab opere cessare** este discutat de Augustin în *De civitate dei* (X, 5) deşi este, desigur,

(Să nu) înceteze a crea.

respins de el. Avînd în vedere că scrierile lui Augustin erau îndeaproape cunoscute filozofilor creştini medievali, această teză probabil că le era şi ea cunoscută. Către secolul al XV-lea se constată deja o tendinţă de a o accepta. Filozoful evreu Crescas (1410) respinge în al său *Or Adonai* argumentele prin care Aristotel în *De caelo* credea că demonstrează că „nu există alte lumi" în afară de sistemul de sfere concentrice în care e situat pămîntul: „Tot ce se poate spune împotriva posibilităţii mai multor lumi este « deşertăciune şi o goană după năluciri »." Comentînd acest lucru în admirabila sa ediţie a unei părţi a operei lui Crescas, profesorul H. Wolfson21 observă că acesta „nu afirmă precis cîte lumi pot exista. El se luptă doar pentru existenţa « mai multor lumi ». Dar cunoscînd opoziţia sa faţă de negarea unui număr infinit de dimensiuni de către Aristotel şi pledoaria sa în favoarea existenţei unui spaţiu infinit, putem deduce cu îndreptăţire că numărul lumilor lui Crescas poate fi infinit." Mai tîrziu în acelaşi secol, aceeaşi teză a fost sugerată de un mare metafizician creştin. Cardinalul Nicolaus Cusanus, una din cele mai subtile, deşi nu foarte clare minţi filozofice ale Evului Mediu, a aplicat Universului fizic figura paradoxală pe care teologii o folosiseră uneori pentru a exprima doctrina „imensităţii" lui Dumnezeu. Lumea, declara Cusanus în a sa *De docta*

igno-rantia (1440), este o sferă al cărei „centru coincide cu circumferinţa”. în termeni mai puţin paradoxali,

Lumea nu are circumferinţă; căci dacă ar avea centru şi circumferinţă, atunci ar exista un spaţiu şi ceva dincolo de lume, supoziţii care sînt total neadevărate. Prin urmare, pentru că este imposibil ca lumea să fie închisă într-un centru corporal şi avînd o limită corporală, nu stă în puterea noastră să înţelegem lumea, al cărei centru şi circumferinţă sînt Dumnezeu. Şi deşi această lume nu poate fi infinită, nu poate fi concepută ca finită, pentru că nu există limite în interiorul cărora ar putea fi închisă. Prin urmare, pămîntul, care nu poate fi centrul, nu poate fi complet nemişcat... Şi tocmai precum lumea nu are centru, tot astfel nici sfera stelelor fixe, nici oricare alta nu este circumferinţa sa.

Credinţa în pămîntul imobil şi central se datorează pur şi simplu eşecului în a recunoaşte relativitatea mişcării aparente:

Este evident că acest pămînt se mişcă într-adevăr, deşi nu pare, pentru că noi percepem mişcarea doar prin contrast cu un punct fix. Dacă un om într-o barcă pe un rîu nu ar putea vedea malurile şi nu ar şti că rîul curge, cum ar şti dacă barca se mişcă? Astfel, dacă un om se află pe pămînt, pe soare sau pe altă stea, i se va părea întotdeauna că poziţia pe care o ocupă este centrul nemişcat şi că toate celelalte lucruri sînt în mişcare.22

Aceste pasaje erau frecvent citate de scriitori ai secolului al XVII-lea ca o anticipare a acestor două teze prezente la scriitori mai tîrzii şi ca o confirmare profetică ce purta girul unui cardinal; luate în sine, ele erau într-adevăr astfel de anticipări. Totuşi gîndirea lui Cusanus nu se preocupa atît de chestiuni astronomice cît de un tip de teologie mistică. Nu soarele,

ci Dumnezeu se află în locul pământului central; doar el este „centrul lumii şi al sferelor şi al pământului, care este în acelaşi timp circumferinţa infinită a tuturor lucrurilor.” Respingerea noţiunii unui Univers finit, încadrat de sfera stelelor fixe, nu îl duce pe Cusanus la susţinerea total neechivocă a unei lumi fizice infinite cu alţi sori şi alte planete dincolo de limitele imaginaţiei, ci doar la convingerea lipsei de inteligibilitate a întregii concepţii despre o lume fizică şi cantitativă şi încă o dată la necesitatea de a trece de la ea la concepţia despre Dumnezeu. în timp ce pasajele propuneau, ca un fel de produs secundar, o nouă teză astronomică, obiectul lor esenţial era să ilustreze obiectivul filozofic favorit al autorului, acela de a revendica acea *docta ignorantia* care constă în a şti că nu ştim. Orice antinomie pe care reflecţia părea s-o reveleze servea scopului său; era încă un exemplu binevenit privind identitatea contrariilor. Tocmai pentru a ilustra identitatea contrariilor Cusanus s-a străduit să arate, cu orice argument avea la îndemînă, că noţiunile de „centru” şi „circumferinţă” aplicate Universului nu au un înţeles clar şi distinct. Astfel, deşi nu putem susţine alături de Giordano Bruno că Nicolaus Cusanus a enunţat această frază „cu jumătate de gură” (*suppressiore voce*), pentru că de fapt el a afirmat-o cu destul curaj, ea a fost în cele din urmă aşa de evaziv interpretată şi subordonată unor teze total diferite, încît aparent nu a avut o mare influenţă în abandonarea concepţiei aristotelice şi ptolemaice, pe care într-adevăr Cusanus însuşi, într-o scriere ulterioară, continuă să o folosească; înţelepciunea divină, observă el, „a pus pământul în mijloc şi l-a făcut să fie greu şi să se rotească în mijlocul lumii.”23 Totuşi aceasta se poate presupune că se referă doar la sistemul nostru solar.

Mai concretă şi neechivocă este afirmaţia lui Cusanus că există locuitori pe alte planete. El ilustrează grăitor acea tendinţă, despre care am mai discutat, a scriitorilor medievali care, deşi resping principiile plenitudinii şi raţiunii

suficiente în termeni generali, le folosesc fără ezitare drept premise pentru raţionamentele lor în cazuri particulare. *Operarum Dei nulla est ratio**, declară el cu hotărîre; pămîntul e pămînt şi omul e om pentru că cel care le-a făcut a dorit astfel.24 Aceasta, desigur, implica logic imposibilitatea oricărei cunoaşteri *apriori* despre ceea ce există. Totuşi Cusanus susţine cu hotărîre că e imposibil ca „atîtea spaţii ale cerului şi stelelor să fie goale" cum reieşea din viziunea obişnuită. Nu numai despre soare şi lună, dar şi despre *de aliis sîelarum regionibus*, presupunem că toate au locuitori şi că există tot atîtea lumi parţiale (*partes mundiales*) care compun acest Univers cîte stele există care sînt nenumărate, în afară de pentru cel care a creat toate lucrurile ca număr.25

Aceeaşi concluzie urmează din supoziţia că toate nivelurile de pe Scara Fiinţei există undeva; „de vreme ce", scrie el, „de la Dumnezeu purced naturi avînd grade diferite de existenţă, există locuitori în orice parte" a cerului. „Pămîntul e probabil locuit de fiinţe mai neînsemnate" decît cele ce trăiesc pe alte planete, deşi nu pare să existe ceva mai nobil şi mai desăvîrşit decît natura intelectuală care se găseşte aici pe pămînt şi în regiunea sa. Aceeaşi natură generică „o au locuitorii celorlalte stele, deşi de o specie diferită". în privinţa altor lucruri „ei ne rămîn total necunoscuţi", deşi Cusanus se aventurează la unele presupuneri asupra însuşirilor lor deduse din acelea ale planetei pe care o locuiesc.

Temeiurile logice ale noii astronomii au constituit astfel unul din multele elemente ale concepţiei moderne despre lume care au fost soluţionate de gîndirea medievală; iar către sfîrşitul Evului Mediu începuseră deja să capete o formulare definită. Pînă în prima parte a secolului al XVI-lea, teoriile pluralităţii sistemelor solare şi ale lumilor locuite, ale infinităţii numărului stelelor şi întinderii Universului în spaţiu erau deja subiecte comune de discuţie. în acest sens, cu zece ani sau mai mulţi înainte de publicarea lui *De*

revolutionibus orbium, Palingenius consemna într-un extrem de popular poem folosit ca manual în multe şcoli că

Singula nonnulli credunt quoque sidera posse Dici orbes*,

şi el însuşi susţinea că trebuie să existe fiinţe în alte regiuni ale cerurilor incomparabil superioare omului, pentru că nu se poate concepe că „puterea infinită a lui Dumnezeu” s-ar fi putut epuiza în producerea unei fiinţe atît de neînsemnate şi vrednice de milă. „Nu este oare blasfemie”, se întreabă poetul, „să spunem că cerurile sînt goale şi nu se bucură de locuitori şi că Dumnezeu stăpîneşte doar peste noi şi dobitoace,

Tam paucis, et tam miseris animalibus, et tam Ridiculis?**

„Este sigur că Tatăl atotputernic avea ştiinţa, puterea şi voinţa de a crea lucruri mai bune decît noi,..şi cu cît face lucruri mai multe şi mai nobile, cu atît mai puternic strălucesc frumuseţea lumii şi puterea divinităţii.”26 în privinţa infinităţii numerice propriu-zise a stelelor, Palingenius foloseşte aceeaşi afirmaţie evazivă obişnuită gînditorilor începînd de la Plotin în privinţa numărului de niveluri ale Scării Fiinţei.

Plurima sunt numero, ut possit comprendere nemo.27***

întregul raţionament constă aici din nou dintr-o inferenţă de la presupusa infinitate a puterii creatoare a Primei Cauze la necesara infinitate numerică

* Nu există o raţiune pentru înfăptuirile Domnului.

* Unii cred că orice stea poate avea orbitele sale. ** Nişte animale atît de mici, de nefericite şi de ridicole? *** După număr sînt multe, astfel încît nimeni nu le poate cuprinde.

a efectelor sale reale. Mai tîrziu în acel secol, aşa cum o arată o descoperire recentă, astronomul englez Thomas Digges a adăugat expunerii sale a sistemului lui Copernic (în mare o traducere liberă) o afirmaţie despre infinitatea „orbitei” stelelor fixe „împodobite cu nenumărate lumini şi înălţîndu-se fără sfîrşit în *altitudinea sferică*.”*2** Digges nu

încearcă să deducă această concluzie din schema copernicană a sistemului solar. Singurul argument în favoarea infinităţii este că e modul potrivit de a ne imagina „măreaţa împărăţie a Dumnezeului celui mare, a cărui nepătrunsă lucrare invizibilă o putem ghici în parte din aceea vizibilă, pentru a cărui infinită putere şi măreţie se cuvine un astfel de loc infinit, întrecînd pe toate celelalte atît în cantitate, cît şi în calitate.”29

Deşi elementele noii cosmografii fuseseră enunţate anterior în mai multe cercuri, Giordano Bruno este cel care trebuie privit ca principalul reprezentant al doctrinei Universului descentralizat, infinit şi infinit populat. El nu numai că a predicat aceasta în toată Europa ǿentală cu fervoarea unui evanghelist, dar a formulat, primul, temeiul ferm după care doctrina avea să fie acceptată de marele public. Şi deşi interesul său în această privinţă se datorează inovaţiei lui Copernic, a cărei măreţie a lăudat-o fără încetare, totuşi în mod sigur el nu a ajuns la convingerile sale caracteristice pornind de la implicaţiile teoriei copernicane sau de la alte observaţii astronomice. Acele convingeri erau pentru el în primul rînd şi aproape exclusiv o deducţie din principiul plenitudinii sau din presupoziţia pe care acesta se bazează, principiul raţiunii suficiente. Dialogul *Timaios*, Plotin (considerat de Bruno „prinţul filozofilor”) şi scolasticii, nu opera De *revolutionibus orbium*, au fost sursele principale ale teoriei sale. Se poate spune că el a continuat filozofia lui Abelard şi a extins aceleaşi raţionamente la domeniul astronomiei. Premisele sale sînt în esenţă aceleaşi cu cele de la care pornise Dante pentru a susţine virtualitatea infinită a ierarhiilor cereşti şi realizarea tuturor posibilităţilor de a fi. Dar aceste premise sînt folosite pentru a clarifica problema numărului de sisteme stelare potenţiale cărora se presupune că Puterea Eternă le-a dat o existenţă reală. Pe scurt, Bruno este, tocmai în acele trăsături ale doctrinei sale unde pare cel mai mult un susţinător pasionat al unei concepţii moderne despre

Univers, continuatorul într-o manieră completă al unui anumit curent din metafizica platonică şi teologia medievală. Era bine cunoscut, ce-i drept, faptul că infinitatea lumilor a fost o teză a lui Democrit şi a epicureicilor, dar aceasta era mai degrabă în detrimentul teoriei decît în favoarea ei. Triumful acestei teorii în secolul al XVII-lea a fost asigurat de faptul că putea fi dedusă din premise mult mai ortodoxe decît cele ale lui Democrit.

Caracteristica esenţială a raţionamentului lui Bruno este poate cel mai clar şi concis exprimată într-un pasaj în proză din *De immenso*, scris în jurul anului 1586. El susţine acolo că infinitatea lumilor stelare decurge direct şi evident din *principia communia*, premise pe care toţi le acceptau. Pentru că

nu se poate demonstra că „esenţa divină este infinită"; că măsura puterii sale (*modus possendi*) corespunde măsurii fiinţei sale {*modus essendi*), iar *modus operandi* al său corespunde lui *modus possendi*: că o *potentia infinita* aşa cum se presupune că posedă Temeiul Lumii nu poate exista *nisi sit possibile infinitum**. La fel de indiscutabil este faptul că Fiinţa Absolută este perfect simplă, că „în ea fiinţa, puterea, acţiunea, voinţa... sînt acelaşi lucru". Pe scurt, posibilul şi realul, identice în Dumnezeu, trebuie să fie coextinse în ordine temporală. De aici rezultă că trebuie să existe o infinitate de fiinţe şi de lumi, în toate felurile posibile. „Ofensăm cauza infinită cînd spunem că ea poate fi cauza unui efect finit; ea nu poate fi cauză eficientă pentru un efect finit nici în privinţa numelui, nici a relaţiei." De aici rezultă mai precis că este imposibil ca întreaga cantitate de materie să fie finită sau că, dincolo de limitele tradiţionale ale cerurilor, nu există nimic decît spaţiu gol – un abis de existenţe nerealizate. în altă parte, Bruno adaugă că, dintre lumile nenumărate a căror existenţă a

fost demonstrată astfel, unele sînt probabil mult mai măreţe decît a noastră, cu locuitori superiori rasei terestre.30

într-un pasaj în care apare acelaşi raţionament, însă mai puţin radical prezentat, sursele sale devin şi mai evidente prin faptul că Bruno repetă expresiile şi metaforele familiare pe care le-am observat deja la scriitori anteriori:

De ce şi cum ar putea fi puterea divină inactivă? De ce să spunem că bunătatea divină, care este capabilă de a se comunica pe sine unui număr infinit de lucruri şi de a se revărsa fără limită, este zgîrcită?... De ce acel centru al divinităţii capabil să se extindă (dacă putem spune astfel) într-o sferă infinită să rămînă sterp, ca şi cum ar fi invidios? De ce să fie infinita potentă împiedicată să se manifeste, de ce să fie posibilitatea existenţei unor lumi infinite alungată, perfecţiunea imaginii divine, distrusă – acea imagine care ar trebui mai degrabă să fie reflectată de o oglindă la fel de nemăsurată ca şi ea însăşi?... De ce să afirmăm ceva atît de absurd şi care, pe lîngă faptul că nu promovează religia, credinţa, morala sau legea, distruge şi atîtea principii ale filozofiei?31

în altă parte, dovada se bazează mai direct şi mai explicit pe principiul raţiunii suficiente. Dacă, aşa cum presupunem, era un motiv pentru ca spaţiul ocupat de planeta noastră să fie umplut, atunci existau mai multe motive ca toate celelalte locuri ce puteau fi ocupate să fie umplute. Nu există nimic în natura spaţiului care restrînge numărul unor astfel de locuri, în general, „în măsura în care este un motiv pentru ca un bine finit, o perfecţiune limitată să existe, este un motiv mai întemeiat ca să existe o perfecţiune infinită. Pentru că în timp ce binele finit există pentru că existenţa lui e potrivită şi justificată, binele infinit există ca absolută necesitate”. Este adevărat că noţiunea de „bine infinit” trebuie aplicată strict

* Dacă nu ar fi posibil infinitul.

100

numai unei perfecţiuni necorporale; dar „ce împiedică infinitatea care este implicită în Primul Principiu absolut şi nedivizat de a deveni explicită în acest simulacru infinit şi nelimitat capabil să conţină nenumărate lumi?" Simpla dimensiune spaţială sau magnitudine fizică, adaugă Bruno aici, nu are nici o „demnitate" prin care să fie în sine o expresie a perfecţiunii Primei Cauze. Din necesitatea realizării întregii Scări a Fiinţei trebuie să existe o infinitate de lumi ca să facă disponibil spaţiul pentru o desfăşurare atît de completă de existenţe posibile. Altfel nu s-ar putea manifesta suficient „valoarea naturilor şi speciilor corporale", „pentru că este incomparabil mai bine ca Valoarea Infinită să se exprime în indivizi nenumăraţi, decît într-un număr finit de exemplare... Din cauza infinitelor trepte de perfecţiune în care Valoarea divină necorporală trebuie să se manifeste într-o manieră corporală, trebuie să existe nenumărate entităţi ca acele grandioase fiinţe dintre care divina noastră mamă, Pămîntul, este una."32

Cu aceasta întîlnim din nou obişnuitul argument în favoarea optimismului. „Este perfect ceea ce e compus din mai multe părţi, dispuse într-o succesiune fixă şi legate strîns împreună." Nu este de aceea „permis să fim nemulţumiţi de vastul edificiu al puternicului Arhitect, pentru că sînt unele lucruri în natură care nu sînt foarte bune sau pentru că se pot găsi monştri în mai mult decît numai o specie. Căci orice este mic, comun sau neînsemnat slujeşte să completeze splendoarea întregului." Nu pot exista „trepte ale fiinţei care, situate în propriul lor loc în serie, nu sînt bune în relaţia cu întregul"33.

Implicaţiile deterministe ale acestor idei se recunosc clar; ele sînt obţinute în aproape acelaşi mod în care procedase Abelard cu mai mult de patru secole înainte. De vreme ce Dumnezeu e neschimbător şi de vreme ce puterea şi actul său sînt una nu există contingenţă în acţiunea sa; ci un efect determinat şi sigur urmează invariabil dintr-o cauză

determinată şi sigură; astfel încît el nu poate fi altfel decît este, nici să aibă altă posibilitate decît aceea pe care o are, nici nu doreşte altceva decît doreşte, nici nu face altceva decît face. Căci distincţia dintre potenţial şi real este pertinentă numai pentru fiinţele supuse schimbării.34

Nu sîntem interesaţi aici de celelalte aspecte ale filozofiei lui Bruno. Dar poate că este bine să evităm posibilele neînţelegeri evidenţiind faptul că nu numai curentul de gîndire medievală legat de principiile plenitudinii şi raţiunii suficiente sau ideea „bunătăţii" divine se manifestă în doctrina sa. în timp ce acest element din complexul tradiţional se dezvoltă liber şi consecvent, anumite alte ingrediente incongruente cu acesta sînt de asemenea reţinute şi la fel de accentuate. Astfel, de exemplu, Absolutul lui Bruno, deşi pe de o parte esenţial generativ şi prezent în abundenţa multiplă a creaţiei, este în acelaşi timp transcendent, autosuficient, indivizibil, etern, inefabil şi incomprehensibil, toate atributele sale fiind complet negative faţă

PRINCIPIUL PLENITUDINII $1 „NOUA COSMOGRAFIE 101

I

topontradietOTii pentru înţele-I

de toate acelea ale lumii cunoscute şi chiar nutopo gerea noastră. Natura intrinsec contradictorie a concepţiei medievale despre Dumnezeu, care este prezentă, dar prudent ascunsă şi minimalizată la un scriitor ca Toma d'Aquino, este la Bruno prezentată ostentativ; pentru el, într-un mod foarte caracteristic, paradoxul e cu atît mai mare, cu cît e doctrina mai bună.

Acest Unul*... nu este cuprins de altceva, deoarece nu există ceva mai mare decît el. Nu cuprinde altceva, deoarece nu există ceva mai mic decît el (...) El este margine în aşa fel încît nu este margine; este astfel materie încît nu este materie (...) în durata fără margini ora nu se deosebeşte de zi, ziua de an, anul de secol, secolul de clipă (...) Proporţia, asemănarea, unitatea şi identitatea cu

infinitul nu pot fi atinse mai mult dacă eşti om sau dacă eşti numai o furnică, dacă eşti stea mai mult decît dacă eşti om; (...) deoarece în infinit aceste lucruri nu sînt deosebite unele faţă de altele. Şi ceea ce spun despre aceste lucruri înţeleg despre toate celelalte lucruri care au o existenţă particulară (*intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare*) (...) Dacă centrul nu se deosebeşte de circumferinţă... putem să afirmăm desigur că Universul este totul centru sau că centrul Universului este pretutindeni, şi că circumferinţa nu este, ca deosebită de centru, în nici o parte anumită; putem însă să afirmăm că ea este mai curînd pretutindeni şi că centrul nu există ca ceva deosebit de ea.35

Pe scurt, şi Bruno, ca şi Plotin şi scolasticii, avea cel puţin doi Dumnezei, ale căror proprietăţi şi funcţii nu puteau fi reconciliate în mintea nimănui. Şi din cînd în cînd, atunci cînd tensiunea acestor contradicţii devenea prea mare chiar şi pentru el, Bruno ceda tentaţiei către acosmism care, aşa cum am remarcat, nu a fost niciodată străină de nici un filozof din tradiţia platonică. „De aceea tot ceea ce constituie diversitatea genurilor, speciilor, deosebirilor de caractere, însuşirilor, tot ceea ce constă în naştere, moarte, modificare şi transformare nu este esenţă, nici existenţă, ci este condiţie şi circumstanţă a esenţei şi existenţei care este una... Iar ceea ce constituie multiplicitatea în lucruri nu este existenţa, nu este lucrul însuşi, ci este ceea ce apare, ceea ce se prezintă simţului şi ceea ce este la suprafaţa lucrului (*e puro accidente*, *e pura figura*, *e pura complessione*.*y6* Toate acestea, desigur, sînt total contrare cu acea parte a doctrinei lui Bruno de care ne-am ocupat aici – teza că există în esenţa absolută o necesitate reală a existenţei tuturor lucrurilor posibile pînă la gradul maxim posibil al diversităţii. Tot astfel în etica lui Bruno, de exemplu în *Eroici furori*, persistă mult din curentul transmundan sau antinaturalist. El ilustrează, pe scurt, aproape toate aspectele complexului de preconcepţii curent

în filozofia medievală. Dar el face înţelesul fiecăreia dintre aceste preconcepţii, ca şi incongruenţa ansamblului, mult mai clare decît oricînd înainte, dezvoltînd-o pe fiecare cu o logică îndrăzneaţă şi riguroasă în propria sa sferă, arătînd o completă indiferenţă faţă de lipsa de armonie dintre ele. Rezultatul, printre

* în versiunea engleză „The one Perfect and]
estBeing".
TECA JUD37EAMA C L *V* J
LA MĂNĂŞTU1
102
MARELE LANŢ AL FIINŢEI
PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE
103

altele, a fost o presupusă deducţie din premise strict tradiţionale şi medievale a unei concluzii ce reprezenta distrugerea imaginii medievale a Universului fizic – şi cu aceasta a ceea ce era inseparabil asociat cu ea.

Cei trei mari astronomi ai generaţiei lui Bruno şi ai celei ulterioare – Tycho Brahe, Kepler, Galilei – au respins, cel puţin în aparenţă, atît doctrina infinităţii, cît şi a „pluralităţii" lumilor; dar ei toţi au acceptat, mai mult sau mai puţin clar, prima dintre cele cinci teze noi, adică aceea a pluralităţii planetelor locuite din sistemul nostru solar.37 în credinţa sa reală Galilei este, în mod sigur, înclinat către viziunea lui Bruno; el subliniază în *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii* că „nimeni nu a dovedit vreodată că lumea este finită şi că are o formă definită"38. Cu toate acestea personajul care îl reprezintă pe el în dialog acceptă formal opinia interlocutorului aristotelic, că de fapt Universul „este finit şi sferic în formă şi de aceea are un centru".39 Dar cînd se pune întrebarea dacă, în cazul că există locuitori pe lună, aceştia sînt la fel ca cei de pe pămînt sau foarte diferiţi de ei, în cuvintele lui Galilei se trădează în mod clar influenţa principiului plenitudinii. Nu avem, afirmă el, nici o „observaţie sigură" ca să decidem

asupra acestei chestiuni; iar astronomul ca atare nu poate afirma că un lucru există doar pentru că este logic posibil (*per una semplice non repugnanza*). Totuşi, adaugă Galilei, dacă va fi întrebat „ce îi spun intuiţia sa primară şi raţiunea naturală în legătură cu problema dacă pe lună se produc lucruri similare sau diferite de cele cunoscute de noi aici”, el este constrîns să răspundă „că ele sînt complet diferite şi total inimaginabile pentru noi”; pentru că lui i se pare că această diferenţă „este cerută de bogăţia Naturii şi de omnipotenţa Creatorului şi Stăpînului său”40. Prin urmare, nu pentru că a refuzat în principiu toate concluziile ce se bazează pe consideraţii de acest tip nu a reuşit Galilei să susţină deschis tezele mai importante pe care Bruno le-a dedus din aceleaşi premise.

Dar este important de notat că aceste inovaţii mai profunde în ideile cosmologice erau potrivite pentru a sublinia anumite tensiuni caracteristice religiei tradiţionale. De exemplu, una din temele principale ale moralistului creştin fusese întotdeauna virtutea umilinţei. Mîndria, păcatul iniţial, primul izvor al tuturor suferinţelor noastre, nu a putut niciodată fi îndeajuns de condamnată. Un scriitor medieval ce poate fi considerat la fel de bine unul din primii moderni, tratînd această temă, a putut folosi un presupus fapt cosmologic (aşa cum a făcut Montaigne) pentru a-şi sprijini morala: locul aproape central al omului – şi prin aceasta, departe de a fi cel mai de jos – în întreaga creaţie. Acest motiv astronomic de umilinţă a fost distrus, aşa cum s-a văzut, de noua astronomie. Dar doctrina vastităţii nemăsurabile, cu atît mai mult cea a infinităţii lumii furnizau un substitut pentru doctrina superioară; dacă poziţia omului în Univers nu mai era degradantă, micimea lui, în orice caz, era mai evidentă ca oricînd. A-l face pe om sensibil la indescriptibila sa lipsă de importanţă ca parte a naturii îl putea pregăti să se supună cu umilinţă lui Dumnezeu şi, cum vom vedea îndată, această adaptabilitate a tezelor extreme ale noii cosmografii la

nevoia edificării spiritelor le-a făcut în mod clar mai acceptabile în cercurile relativ ortodoxe ale secolului al XVII-lea decît era de aşteptat. Cei care le susţineau, pornind, bineînţeles, în principal de la alte premise, nu pierdeau ocazia să evidenţieze pe alte temeiuri valoarea lor pentru scopurile edificării religioase.

După al cincilea deceniu al secolului al XVII-lea, nu numai tezele lui Copernic, ci şi cele ale lui Bruno au avut avantajul de a fi susţinute de filozoful cel mai influent al epocii. Avînd mereu în minte condamnarea lui Galilei, Descartes, care nu dorea să devină martir, a fost întotdeauna atent, atunci cînd a apărat sistemul copernican, să se refere la el ca la o „fabulă" sau simplă „ipoteză" care, într-adevăr, era în acord cu lucrurile cunoscute mai mult decît oricare alta, dar din această pricină nu trebuia considerată ca adevărată; dar nici un cititor nu se poate înşela nici cu privire la rezultatul logic al argumentelor filozofului, nici la opinia sa reală.41 Pe de altă parte, Descartes nu a arătat nici măcar această rezervă prudentă în legătură cu ceea ce ar fi putut fi considerate erezii mai mari, dar pe care, de fapt, aşa cum scria el cu grijă, „Cardinalul de Cusa şi mai mulţi alţi doctori le adoptaseră *sans qu'ils aient jamais ete repris de l'Eglise de ce sujet*" *42** – respingerea existenţei sferei exterioare şi afirmarea infinităţii lumilor locuite. în sprijinul concluziei că stelele fixe se află la distanţe variabile faţă de soare şi că distanţa dintre cea mai apropiată stea şi orbita lui Saturn este incalculabil mai mare decît diametrul orbitei pâmîntului, Descartes dă aparent argumente astronomice, dar chiar şi aceste argumente erau evident întărite în gîndirea sa de congruenţa lor cu principiul plenitudinii. Acest principiu era premisa pe care se baza siguranţa lui că există nenumărate alte stele şi sisteme invizibile pentru noi. Este „mult mai potrivit să crezi" aceasta decît „să presupui că puterea Creatorului este atît de imperfectă încît nu există asemenea stele"43. Pe scurt, presupunerea de la care trebuie să pornim, acolo unde alte dovezi nu ne sînt la

îndemînă, este aceea că, pe cît putem judeca, ceea ce poate să existe există. Producerea unei infinităţi de lumi era posibilă pentru Creator; şi principiul pe care trebuie întotdeauna să-l acceptăm în astfel de chestiuni este că posibilitatea s-a realizat.

Trebuie să păstrăm permanent în faţa ochilor noştri infinitatea puterii şi a bunătăţii lui Dumnezeu şi să nu ne temem că am greşi dacă ne-am imagina operele Lui prea mari, prea frumoase şi perfecte; dimpotrivă, trebuie să luăm aminte ca nu cumva, presupunînd limite (despre care nu avem o ştiinţă sigură) [în opera lui Dumnezeu – *n. a.*], să părem insuficient de conştienţi de măreţia şi puterea Creatorului.44

Fără ca acest fapt să le fi fost vreodată reproşat de Biserică.

104

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

105

Din aceste doctrine ale noii cosmografii, Descartes a extras învăţăminte morale şi religioase suficient de edificatoare şi deloc noi. Ele i-au oferit, aşa cum îi oferise vechea teorie lui Montaigne, argumente pentru a respinge teoria antropocentrică cu ajutorul căreia mulţi teologi au flatat în mod naiv mîndria omului. „Nu e deloc probabil că toate lucrurile au fost făcute pentru noi, astfel încît Dumnezeu n-a avut în vedere alt scop decît acesta atunci cînd le-a creat... Nu ne putem îndoi că este o infinitate de lucruri care există acum în lume sau care au existat anterior şi acum au încetat să existe, care nu au fost niciodată văzute sau folosite de vreun om.”45 Cînd Montaigne condamnase „mîndria” nu o făcuse pe temeiul unei viziuni trans-mundane; avînd o profundă antipatie pentru tot ce este înţepenit, pretenţios, afectat, şi un pătrunzător simţ al comediei existenţei umane, el se delecta ciupind vanitatea umană şi punîndu-l pe om într-un loc lipsit de distincţie, dar

nu nepotrivit şi, dacă va dori să i se adapteze, nici cu totul neplăcut. Descartes foloseşte totuşi concepţiile sale astronomice ca un corectiv al respectului de sine ale fiinţei umane în cu totul alt spirit; el ilustrează afinitatea latentă, deja evidenţiată dintre noile concepţii cosmografice, în special în forma lor extremă întîlnită la Bruno, şi ceea ce era de fapt elementul esenţial al spiritului religios tradiţional, adică transmundanitatea sa. Scri-indu-i în 1645 prinţesei Elisabeta, el enumera patru principii de înţelegere care să ne ghideze în comportarea noastră în viaţă; al treilea dintre acestea este că Universul e infinit. Meditaţia asupra acestui fapt ne învaţă modestia şi ne învaţă „să ne detaşăm sentimentele de lucrurile acestei lumi". „Căci dacă un om îşi închipuie că dincolo de ceruri nu există nimic decît spaţii imaginare şi că cerurile sînt făcute doar de dragul pămîntului, iar pămîntul pentru folosul omului, rezultatul este că el ajunge să creadă că acest pămînt este locuinţa noastră cea mai importantă şi că această viaţă este cea mai bună pe care o putem avea; şi, de asemenea, că, în loc să recunoască perfecţiunile pe care le posedă cu adevărat, el atribuie altor fiinţe imperfecţiuni care nu le aparţin, pentru a se ridica pe sine deasupra lor."46

Creşterea rapidă a acceptării teoriilor despre pluralitatea şi infinitatea lumilor în a doua jumătate a secolului al XVII-lea se datorează probabil mai mult celebrităţii cartezianismului decît vreunei influenţe directe a scrierilor lui Bruno. Cît de uşor a fost pentru învăţaţi să-i uite pe pionierii noii cosmografii şi să-i transfere lui Descartes întregul merit pentru ea se poate vedea din discursul latin al lui Addison asupra noii astronomii ţinut la Oxford în 1693. Descartes, spune Addison, a fost cel care „a distrus acele orbite de sticlă pe care capriciile Antichităţii le fixaseră deasupra" şi „a refuzat să mai fie închis în strîmtorile şi pereţii de cristal ale unei lumi aristotelice"47.

în Anglia, Henry More a devenit pentru un timp cel mai zelos apărător al infinităţii lumilor. Adoptarea de către el a

teoriei se datora evident într-o anumită măsură exemplului recent al lui Descartes, deşi More, cufundat atît în filozofia lui Plotin, cît şi în cea scolastică, nu avea nevoie de alte resurse decît acestea pentru a oferi temeiuri argumentului său. Cît de simplu şi direct se poate deduce noua concepţie despre lumea fizică din premise medievale familiare şi ortodoxe este clar ilustrat în versiunea poetică a raţionamentului dată de More, la fel ca şi raţionamentele lui Bruno.

If God's omnipotent. And this omnipotent God be everywhere, Where'er he is, then can he eas'ly vent His mighty virtue thorough all extent,.. Unless omnipotent power we will impair And say that empty space his working can debar... Wherefore this precious sweet ethereall dew, For ought we know, God each where did distil And thorough all that hollow voidness threw, And the wide gaping drought therewith did fiii, His endless overflowing goodness spill In every place; which streight he did contrive Int' infinite severall worlds, as his best skill Did him direct and creatures could receive: For matter infinite needs infinite world must give. The centre of each severall world 's a sunne With shining beams and kindly warming heat, About whose radiant crown the planets runne, Like reeling moths about a candle light; These all together, one world I conceit. And that even infinite such worlds there be, That inexhausted Good that God is hight, A full sufficient reason is to me, Who simple Goodnesse make the highest Deity.48*

Glanvill, discipolul lui More, reformulînd raţionamentul în proză, poate o formă mai puţin potrivită pentru a-l prezenta, îl reduce la o frază: „a afirma că bunătatea este infinită, atunci cînd ceea ce face sau intenţionează

* Dacă e-atotputemic Dumnezeu / Şi dacă se găseşte pretutindeni, / Atunci oriunde el se află îşi poate-nfăţişa / Măreaţa sa virtute în toată strălucirea sa... / De nu vom denigra puterea-i absolută / Spunînd că spaţii goale

lucrarea i-o resping... / Pentru acestea dulcea rouă sideralã, / Din cîte ştim, Domnul a zămislit-o / Şi în pustiul gol a aruncat-o / Şi seceta întinsă cu roua-aceasta-a stins-o / Vărsînd el din prea multa bunătate pretutindeni; / Şi-apoi a transformat-o de îndată / în infinite lumi, după priceperea-i cea mai înaltă, / Atît cît fiinţele puteau primi din ea: / Căci pentru o materie infinită au trebuit create nenumărate lumi. / Centrul oricărei lumi este un soare / Cu raze luminoase şi căldură blîndă, / Se învîrtesc planete în jurul coroanei orbitoare / Ca fluturii la foc de lumînare; / Acestea fiind zise, cu o lume mă mîndresc. / Şi chiar de lumile-ar fi infinite, / Acel nesecat Bine care e Dumnezeu / îmi e destul temei mie, cel pentru care / Doar simpla Bunătate este Zeitatea supremă.

106

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

107

să facă este doar finit" este pur şi simplu „o contradicţie". Dar aceeaşi concluzie se poate justifica prin alte temeiuri:

într-adevăr, Biblia afirmă faptul care este însăşi forţa argumentului meu, anume că Dumnezeu a făcut toate lucrurile cel mai bine... Ar fi fost mult mai frumos, glorios şi măreţ ca Dumnezeu să fi făcut Universul pe măsura propriei Sale imensităţi şi să fi produs efecte ale puterii şi măreţiei Sale oriunde Se află El însuşi, adică în spaţiul şi durata infinită, decît să Se fi constrîns să creeze doar într-un mic punct al unui spaţiu infinit gol şi decît să fi început să creeze deunăzi. Astfel, creaţia tîrzie şi finitudinea lumii se pare că vin în conflict cu oracolul neîndoielnic al adevărului.49

La Pascal găsim curioasa combinaţie a unui refuz de a accepta ipoteza copemicană împreună cu o afirmare clară a tezelor lui Bruno. Pascal nu a reuşit să se decidă între viziunea ptolemaică, cea copemicană şi cea a lui Tycho privitoare la sistemul solar. Toate cele trei sisteme erau în

acord cu aparenţele vizibile pe care erau ele desemnate să le explice: „cine poate, prin urmare, să susţină, fără a greşi, vreuna dintre aceste teorii în detrimentul altora?”50 Totuşi nimeni nu a fost mai obsedat de gîndul dimensiunii infinite a lumii decît Pascal şi nimeni nu a tratat pe această temă mai elocvent. El îl depăşeşte pe Bruno în această privinţă, deşi (în cea mai mare parte) cu un motiv şi un spirit diferite. La Bruno, ideea infinităţii lucrurilor în întindere, număr şi diversitate stîrneşte o intensă admiraţie şi bucurie estetică; emoţiile sale par că se amplifică o dată cu magnitudinea obiectelor pe care le înfăţişează. Această emoţie se transformă într-o stare de adoraţie religioasă; dar ea este de obicei o pietate esenţial cosmică, ce are ca obiect energia creatoare care se manifestă în Universul sensibil. Acelaşi lucru este în mare adevărat despre Henry More. Dar pentru imaginaţia lui Pascal, viziunea acelui *infini cree* nu este fascinantă, ci apăsătoare; Pascal, mai mult decît Descartes, se ocupă de această temă pentru că ea îl micşorează şi îl umileşte pe om, contrariindu-i capacitatea de a înţelege. Prin cunoaşterea naturii, aşa cum se afirmă în sumbra elocvenţă a *Cugetărilor*, omul găseşte doar temei de autodesconsiderare; pentru că ceea ce ea îi arată este „disproporţia dintre ceea ce există şi ceea ce este el”.

Să examineze lumina strălucitoare pusă aici ca o lampă eternă pentru a lumina Universul; să i se pară pămîntul ca un punct în comparaţie cu vastul cerc pe care-l descrie acest astru. Şi să fie uimit că acest mare cerc nu este el însuşi decît un punct foarte mic prin raport cu cel pe care-l descriu aştrii ce se învîrtesc pe firmament. Dacă vederea noastră se opreşte aici, să treacă atunci închipuirea dincolo. Va obosi, văzînd atîtea lucruri; natura însă nu oboseşte punîndu-i-le în faţă. Tot ceea ce se vede nu este decît o trăsătură imperceptibilă în sînul amplu al naturii. Nici o idee nu se apropie de întinsul spaţiilor ei. în zadar ne vom umfla în idei, nu dăm naştere decît la atomi în comparaţie cu realitatea lucrurilor. Totul e o sferă infinită al cărei centru se

află pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri, închipuirea noastră se pierde la acest gînd... [Omul] să se considere ca rătăcit în acest canton îndepărtat al naturii. Şi din felul cum i se va părea această închisoare, în care este ţinut, şi care-i lumea văzută, să înveţe a judeca pămîntul, împărăţiile, oraşele şi pe sine, la justa valoare. Ce înseamnă un om în infinit?51

A-l determina în acest mod pe om să se vadă cît e de neînsemnat este doar unul din scopurile lui Pascal. El ne-a transmis regula sa simplă după care să tratăm o rasă ale cărei autoevaluări tind întotdeauna către o extremă sau alta: „s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et je contredis toujours, jusqu'â ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incomprehen-sible”52*. Reflecţia asupra infinităţii lumii fizice este astfel evident doar un sprijin în favoarea uneia din tezele opuse care exprimă antinomia naturii umane: „misere et grandeur de l'homme”. Faptul compensatoriu este demnitatea superioară a „gîndirii” – chiar a celei mai tranzitorii şi lipsite de efect gîndiri – asupra materiei insensibile, oricît de vastă şi puternică. „Toate corpurile care există, firmamentul, stelele, pămîntul şi regatele sale au o valoare mai mică decît cea mai neînsemnată minte; pentru că aceasta este conştientă de ele şi de sine – în timp ce ele nu sînt conştiente de nimic.” „în întindere, Universul mă cuprinde şi mă înghite ca pe o nimica toată; prin gîndire eu îl'cuprind.”53 Dar a opri lucrurile aici însemna a lăsa ultimul cuvînt părţii mai luminoase a antinomiei, ceea ce Pascal nu intenţiona să facă. în timp ce „toată demnitatea omului stă în gîndire” şi „gîndirea este prin natura sa un lucru admirabil şi incomparabil”, ea se exercită în om ca un lucru inutil: „ii fallait qu'elle eut d'etranges defauts pour etre meprisable; mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule.”54** Iar supoziţia despre infinitatea Universului e o dată în plus un mijloc pentru umilirea omului, arătînd inutilitatea nobilei sale înzestrări. Funcţia şi aspiraţia naturală a gîndirii este să

înţeleagă; dar o realitate infinită este în mod necesar neinteligibilă. „Neputînd pătrunde aceste infinituri, oamenii s-au pornit să cerceteze cu îndrăzneală natura ca şi cum s-ar fi putut măsura cu ea.” Dar o dată ce s-au confruntat cu adevărat chiar şi cu imensitatea lumii fizice vor cădea inevitabil în „eterna disperare de a nu cunoaşte vreodată nici începutul, nici sfîrşitul lucrurilor”; ei vor putea fi siguri doar de faptul că nici o *assurance et fermele*, nici o cunoaştere sigură şi solidă nu pot fi dobîndite prin exercitarea capacităţilor lor intelectuale naturale. „Dîndu-şi seama de aceasta, cred că oamenii vor rămîne împăcaţi, fiecare în starea în care l-a aşezat natura. Această poziţie de mijloc ce ne-a fost sortită nouă fiind la fel de depărtată de cele două extremităţi [a infinităţii şi nefiinţei], ce mai contează dacă omul are puţin mai multă cunoaştere despre lucruri?”

* Dacă se laudă, eu îl cobor; de se coboară, îl laud şi-l contrazic mereu pînă ce reuşeşte să înţeleagă că este un monstru de neînţeles.

** Ar trebui să aibă defecte neobişnuite ca să fie de dispreţuit; dar cele pe care le are sînt aşa de mari, încît nimic nu e mai caraghios ca ea (Pascal, *Cugetări*, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 87 [tr. note I. Al. Badea]).

108

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

109

Pascal nu intenţionează să spună pur şi simplu că o lume infinită este prea mare pentru a putea fi cercetată de noi în totalitate, deşi el declară că aceasta înseamnă implicit că nici o singură parte nu poate fi într-adevăr cunoscută pentru că „toate părţile sînt astfel relaţionate şi legate una cu alta, încît este imposibil să cunoşti părţile fără a cunoaşte întregul sau întregul fără a cunoaşte toate părţile.”55 Dificultatea încă şi mai adîncă este că însăşi noţiunea de număr sau dimensiune infinită despre care ştim

că sînt cu adevărat predicabile despre realitate implică în acelaşi timp gîndirea noastră în antinomii insolubile. „Noi ştim că există un infinit şi că nu-i cunoaştem natura.” Astfel „ştim că nu e adevărat că numerele sînt finite, de aceea este adevărat că există un infinit numeric, dar noi nu ştim ce este acesta. Este fals că este fără soţ, fals că este cu soţ; cu toate acestea el este un număr, şi orice număr este fie cu soţ, fie fără soţ.” Cufundată în mistere şi lucruri greu de imaginat în timp ce contemplă simpla natură, mintea reflexivă nu va fi nici surprinsă, nici nu se va răzvrăti cînd le va întîlni în religie. Dumnezeu este ca infinitul fizic, o fiinţă despre care „putem şti *că* există, dar nu putem şti cum este” – decît în măsura în care ne-ar fi acordate mijloace supranaturale de a ajunge la o anumită certitudine practică despre el.56

Folosirea de către Pascal a supoziţiei infinităţii lumii este totuşi arbitrară, ca să nu spunem maliţioasă; el o foloseşte cînd îi convine dispoziţiei sale şi în măsura în care serveşte moderării mîndriei omului, dar el ignoră supoziţia – destul de comună în vremea sa şi de obicei privită ca un corolar al supoziţiei precedente – că aceste lumi infinite sînt populate. Pentru Bruno, chiar pentru Kepler şi Universul său împrejmuit, rasa ce locuieşte această planetă nu este singură, deşi din nefericire nu are mijloace de a comunica cu vecinii de pe alte planete; şi astfel, aceşti scriitori şi mulţi alţii din această perioadă puteau privi distanţele spaţiului stelar cu un sentiment senin al ubicuităţii vieţii conştiente şi al plăcerii. Dar Pascal pare să creadă că rasa umană este singură într-o infinitate de materie fără viaţă care călătoreşte fără sfîrşit pe orbitele goale, lipsite de gîndire sau înţelegere sau de orice este asemănător omului. „L'eternel silence de ces espaces infinis m'effraie.”* Dar dacă ar fi gîndit altfel, dacă şi-ar fi permis să ia serios în consideraţie implicaţiile teoriei pluralităţii lumilor, Pascal ar fi fost confruntat cu dificultăţi mai neplăcute pentru el decît sentimentul de solitudine din lumea fizică. Deoarece

temeiul intelectual al convingerilor religioase, în care a găsit refugiu în faţa pesimismului şi scepticismului pe care-l genera spectacolul naturii, consta (în afară de argumentul pariului) aproape în întregime în credinţa că a existat o revelaţie supranaturală consemnată în istoria iudaismului şi a creştinătăţii. Acea credinţă ar fi fost, din motive deja menţionate, dificil de împăcat cu supoziţia existenţei în infinitatea spaţiului a nenumărate alte rase de fiinţe raţionale şi presupus păcătoase.

Mai mult decît oricare alt scriitor, Pascal evidenţiază un anumit aspect ironic al istoriei principiului plenitudinii. Acel principiu, după cum am văzut, tindea în primul rînd către şi era în armonie cu ceea ce am numit tipul mundan de sentiment religios şi temperament moral; pentru că el implica autenticitatea existenţei şi necesitatea metafizică a existenţei lumii sensibile; în creaţia unei astfel de lumi el găsea sporirea concretă a perfecţiunii divine; tot acest principiu a servit timp de secole ca temei principal pentru optimism. Totuşi pentru că acest principiu al plenitudinii părea să facă lumea efectiv infinită, consecinţele sale, aşa cum s-a arătat, puteau fi uşor folosite în favoarea transmundanităţii; iar Pascal a folosit tocmai această posibilitate de aplicare astronomică a concepţiei sale. Din nou trebuie să spunem că, aşa cum s-a dovedit în numeroase împrejurări, acest principiu era în esenţă manifestarea unui tip de raţionalism; el exprima convingerea că există o inteligibilitate esenţială în natura realităţii, un temei suficient în lumea inteligibilă pentru ca fiecare lucru să existe în mod concret. Dar cînd acest principiu era interpretat ca fiind o implicaţie a existenţei reale a unui infinit cantitativ sau numeric, acest lucru părea să înstrăineze esenţial realitatea de raţiunea omului, împovărată fiind cu o mulţime de paradoxuri şi contradicţii. Cel care urma astfel principiul raţiunii suficiente pînă la ceea ce părea a fi ultima sa consecinţă ajungea la negarea supoziţiei de la care pornise acest principiu. El putea astfel

deveni uşor un *pyrrhonien accompli** care, în opinia lui Pascal, constituia cel mai potrivit material pentru un *chretien soumis*.

în ultimul sfert al secolului al XVII-lea triumful noilor idei cosmografice a fost rapid; şi pînă în prima sau a doua decadă a secolului al XVIII-lea nu numai teoria lui Copernic a sistemului solar, ci şi credinţa în alte planete locuite şi în pluralitatea lumilor se pare că fuseseră în mare acceptate chiar şi în înaltele cercuri ortodoxe. *Entretiens sur la pluralite des mondes* (1686) a lui Fontenelle a servit mai mult ca oricare altă scriere la difuzarea acestor idei în clasele educate. Nici o carte nu a combinat atît de contradictoriu uşurinţa tratării cu seriozitatea şi importanţa temei; în mare măsură tocmai acestui fapt i se datora succesul lui *Entretiens* ca o *oeuvre de vulgarisation*. Faima ei în Anglia a fost tot atît de mare ca în Franţa.57 Prima traducere engleză a fost publicată după doi ani de la apariţie, şi o duzină de alte ediţii sau versiuni au apărut în cursul secolului următor. Fontenelle foloseşte în principal patru raţionamente pentru a argumenta prezenţa „locuitorilor" (termen care se pare că înseamnă fiinţe inteligente) pe alte corpuri ale sistemului nostru solar şi pentru ipoteza că toate stelele fixe sînt centre ale unor sisteme de planete locuite. Parţial el se baza pe un simplu raţionament prin analogie, a cărui plauzibilitate deriva probabil din faptul că părea să fie o mferenţă a identităţii efectelor din identitatea (presupusă) a cauzelor. Astfel

* Tăcerea eternă a acestor spaţii infinite mă înspăimîntă.

Sceptic desăvîrşit.

rezumă el raţionamentul: „Veţi admite că atunci cînd două lucruri sînt] asemănătoare în toate acele caracteristici vizibile pentru voi, este posibil ca ele să fie asemănătoare

în acele lucruri care nu sînt vizibile, dacă nu aveţi un motiv serios ca să credeţi contrariul.” Acest fapt, continuă Fontenelle trecînd cumva uşor de la „posibil” la „probabil”, „este felul de a raţiona de care m-am folosi. Luna, spun eu, este locuită pentru că este ca pămîntul; iar celelalte planete sînt locuite pentru că sînt ca luna.”58 Fontenelle nu susţine cu toată convingerea existenţa populaţiei pe lună. El recunoaşte că lipsa atmosferei lunare o pune sub semnul întrebării şi în final adoptă teoria doar ca să facă pe placul Marchizei lui. Dar în privinţa celorlalte planete ale sistemului nostru solar dezbaterea este dusă în mod serios, şi pe acelaşi temei se susţine că ceilalţi sori au probabil planete în jurul lor care adăpostesc viaţă. Acesta este desigur raţionamentul prin analogie la nivelul său inferior; el nu are nici o forţă probatorie. Din cînd în cînd, Fontenelle recunoaşte că această parte a raţionamentului său se reduce la întrebarea „De ce nu?” şi aruncă povara demonstraţiei asupra celeilalte părţi. Al doilea raţionament este acela din analogia între natura acestei planete şi condiţiile probabile din alte locuri. Vedem prin propriile noastre observaţii şi prin recentele dezvăluiri ale microscopului că natura tinde să umple cu viaţă întreaga materie, astfel încît „orice grăunte de nisip” susţine milioane de fiinţe vii. „De ce atunci natura, care este excesiv de fecundă aici, să fie pustie pe restul planetelor?” Nu trebuie să presupunem totuşi că aceasta înseamnă o simplă multiplicare a aceloraşi modele. „Natura urăşte repetiţiile” şi îşi diversifică produsele în fiecare din lumile locuite. Această disimilitudine creşte o dată cu distanţa, „pentru că oricine ar vedea un locuitor al lunii şi un locuitor al pămîntului ar observa în curînd că ei sînt vecini mai apropiaţi decît un locuitor al pămîntului şi unul al lui Saturn”59.

Dar raţionamentul se bazează mai mult pe alte două considerente, amîndouă deja tradiţionale şi amîndouă aplicaţii de fapt ale principiului raţiunii suficiente. Primul

dintre acestea este argumentul risipei iraţionale, al risipirii neglijente a oportunităţilor pe care trebuie să o atribuim Autorului Naturii dacă acceptăm concluziile astronomice cu privire la întinderea Universului şi apoi presupunem că doar o infimă parte din această întindere e populată cu fiinţe vii. Şi în cele din urmă există presupunerea ce serveşte aproape drept concluzie, extrasă din doctrina teologică a infinităţii şi bunătăţii (în sens de fecunditate) a Fiinţei Absolute de la care pornesc toate lucrurile. Pe scurt, Fontenelle observă în prefaţa sa că „l'idee de la diverşii infinie que la Nature doit avoir mis dans ses ouvrages regne dans tout le livre”* – o idee care, cu siguranţă, „nu poate fi contestată de nici un filozof”. Concluzia este, admite Fontenelle, doar probabilă; dar ea are o probabilitate de aproximativ acelaşi ordin ca existenţa lui Alexandru. Nici

* în toată cartea predomină ideea că Natura trebuie să fi pus în toate operele sale *am* diversitate infinită.

una nu poate fi dovedită; dar tot ceea ce cunoaştem este favorabil presupunerii şi nu există nimic împotriva ei.

Există toate dovezile pe care le-am putea dori într-o astfel de chestiune: întreaga asemănare a planetelor cu pămîntul, care e locuit, imposibilitatea de a concepe alt scop pentru care au fost create, fecunditatea şi măreţia naturii, atenţia pe care ea pare să o fi avut pentru necesităţile locuitorilor lor dîndu-le luni acelor planete depărtate de soare.

Cît despre efectul pe care credinţa în pluralitatea lumilor îl are asupra imaginaţiei, Fontenelle comentează glumeţ. Marchiza sa protestează că spectacolul lumii pe care filozoful i-l dezvăluie este „groaznic”. Filozoful nu se descurajează.

îngrozitor, Doamnă, am spus eu; eu îl consider foarte plăcut. Cînd cerurile erau un mic arc albastru, ţintuit cu stele, credeam că Universul era prea strimt şi închis; aproape că mă sufocam din lipsă de aer; dar acum e lărgit în înălţime şi lăţime cu o mie de vîrtejuri. încep să respir

mai liber şi cred că Universul este incomparabil mai mare decît era înainte.60

Dar aceasta este desigur o consolare pur estetică – şi doar pentru aceia care preţuiesc mărimea şi varietatea mai mult decît simplitatea, inteligibili-tatea şi perfecţiunea formei. Efectul lărgirii lumii asupra naturii active a omului este deprimant, recunoaşte Fontenelle. El justifică inactivitatea, de vreme ce face ca toate realizările umane să pară infime. „Trebuie să recunoaştem", conchide Marchiza, „că nu ştim foarte bine unde ne aflăm, în mijlocul atîtor lumi; în privinţa mea, eu încep să văd pămîntul atît de îngrozitor de mic, încît cred că de acum înainte nu mă voi mai interesa de nimic. Dorim să devenim măreţi, tot timpul facem planuri, ne frămîntăm şi ne chinuim pentru că nu ştim că aceste vîrtejuri există; dar acum sper că noile mele cunoştinţe îmi vor justifica în parte lenea şi cînd cineva îmi va reproşa nepăsarea, eu voi răspunde: *Ah*, *dacă ai şti doar ce sînt stelele fixe*!"

Mulţi englezi şi poate majoritatea preoţilor englezi din secolul al XVIII-lea timpuriu îşi luau noţiunile generale de astronomie în mare din William Derham, autorul acelei *Astro-Theology*, *or a Demonstration ofthe Being and Attributes ofGodfrom a Survey ofthe Heavens*, 1715. Cartea a apărut sub patronaj regal şi autorul ei a fost canonic la Windsor şi conferenţiar la Boyle, precum şi membru al Societăţii Regale. Derham susţine în mod clar cosmografia infinitistă pe care, sub numele de „Noul sistem", o distinge atent de cea copernicană.

Este aceeaşi cu teoria copernicană în privinţa Sistemului Soarelui şi a Planetelor... dar în timp ce Ipoteza Copernicană afirmă că Firmamentul Stelelor Fixe este Limita Universului şi că este plasat la Distanţă egală de Centrul său, Soarele, *Noul Sistem* presupune că există multe alte Sisteme de *Sori* sau *Planete*, în afară de cele unde locuim noi: adică fiecare Stea Fixă este un Soare şi are un Sistem de

112

MARELE LANŢ AL FIINŢEI
PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE
113

Planete, atît Primare cît şi Secundare, ca şi al nostru... După toate probabilităţile există multe din acestea [Sisteme ale Universului], la fel de multe ca Stelele Fixe care sînt fără număr.

Derham susţine că toate planetele (inclusiv luna) din sistemul nostru şi toate cele din infinitatea altor sisteme sînt „locuri pe cît de potrivite locuirii, pe atît de pline de locuitori". El crede că acest „Nou Sistem" este „de departe cel mai raţional şi probabil dintre toate"; iar primul şi principalul său motiv de a crede astfel este obişnuitul motiv teologic:

[Acest Sistem] este de departe cel mai măreţ dintre toate; şi demn de un Creator infinit a cărui *Putere* şi *înţelepciune*, fiind fără limite şi măsură, pot să se exercite în crearea mai multor sisteme, ca şi a unuia singur. Şi pentru că Miriade de Sisteme înseamnă mai mult pentru Gloria lui Dumnezeu şi îi demonstrează mai bine *Atributele*, decît unul singur, tot astfel este la fel de probabil pe cît e posibil că pot exista multe pe lîngă acesta pe care avem Privilegiul de a-l locui.61

Morala ce se poate trage din acest „Nou Sistem" este tocmai aceea pe care scriitorii medievali şi primii anticopernicani o preluaseră din Ptolemeu:

Luînd în considerare prodigioasa Magnitudine şi Multitudine a Corpurilor Cereşti şi mult mai nobila înzestrare şi Suită pe care unele o au faţă de noi, putem învăţa să nu supraevaluăm această lume, să nu ne legăm inimile prea tare de ea sau de Bogăţiile, Onorurile sau Plăcerile ei. Căci ce este Globul nostru decît un Punct, un Lucru neînsemnat pentru Univers! o Minge nici măcar vizibilă în cea mai mare parte a cerurilor, adică a Stelelor Fixe. Şi dacă Magnitudinea şi Suita ei pot da demnitate unei Planete, *Saturn* sau *Jupiter* pot pretinde întîietate; sau dacă Proximi- j tatea faţă de cel

mai mare Glob al tuturor Sistemelor, Fîntîna Luminii şi Căldurii, i Centrul, poate onora şi privilegia o Planetă, atunci *Mercur* şi *Venus* pot pretinde această demnitate. Dacă, prin urmare, Lumea noastră este una din părţile inferioare ale Sistemului nostru, de ce să o căutăm şi să o dorim fără măsură?62

Totuşi Derham adaugă plăcuta sugestie că printre principalele avantaje ale „Statului Ceresc" vor fi condiţii mai bune de observare astronomică sau j explorare.

Ne plac în mod natural lucrurile noi, facem mari Eforturi, întreprindem Călătorul primejdioase ca să vedem alte ţări; cu multă încîntare auzim de noi Descoperiri în Ceruri şi privim aceste glorioase Corpuri cereşti cu plăcere prin lentilele noastre. Cu cîtă plăcere atunci fericitele Suflete ale celor plecaţi vor cerceta cele mai îndepărtate Regiuni ale Universului şi vor vedea acele măreţe Globuri ale lui şi nobilele lor însoţitoare dintr-un Punct mai apropiat!63

O altă dovadă a răspîndirii aceleiaşi ipoteze în cele mai respectabile şi] ortodoxe cercuri în preajma începutului secolului al XVIII-lea apare în *Creation* (1712), poem al lui Sir Richard Blackmore. El este unul dintre cei mai ridiculizaţi poeţi ai secolului al XVIII-lea; a avut ghinionul de a-şij atrage dușmănia atît a lui Dennis şi Pope, cît şi a unor satirici mai puţin importanţi. Totuşi *Creation*, care pare celor mai mulţi cititori de azi cel mai plicticos dintre poemele didactice ale unei epoci de poezie didactică plicticoasă, a fost foarte admirat de mulţi dintre contemporanii şi succesorii săi din secolul al XVIII-lea. Addison a spus despre el (*Spectator*, 339): „A fost elaborat cu intenţii atît de bune şi este executat cu atîta măiestrie, încît merită să fie privit ca una din cele mai utile şi nobile producţii englezeşti în versuri. Cititorul nu poate decît să fie mulţumit să găsească adîncimile filozofice animate de tot farmecul poeziei şi să vadă atîta putere a raţiunii în inima unei aşa de frumoase redundanţe a imaginaţiei." Chiar şi Dennis a descris *Creation* drept „un poem filozofic care l-a egalat pe cel al lui

Lucreţiu în frumuseţea versificaţiei şi l-a depăşit infinit prin soliditatea şi vigoarea raţionamentului"; iar dr Johnson l-a comparat cu poemele filozofice ale lui Pope spre dezavantajul celui din urmă. *Creation* a fost, prin urmare, în privinţa faimei sale în contemporaneitate, unul din cele mai importante poeme filozofice ale secolului.

Blackmore acceptă în ansamblu teoria copernicană, deşi pare să ezite puţin. Dar despre pluralitatea lumilor el nu are nici o îndoială.

Yet is this mighty system, which contains So many worlds, such vast etherial plains, But one of thousands, which compose the whole, Perhaps as glorious, and of worlds as full.

AII these illustrious worlds, and many more
Which by the tube astronomers explore;
And millions which the world can ne'er descry
Lost in the wilds of vast immensity,
Are suns, are centers, whose superior sway
Planets of various mangitude obey.64*

In plus el crede – din aceleaşi motive ce fuseseră respinse de Milton cu patruzeci de ani înainte – că aceste corpuri cereşti sînt cu siguranţă locuite.

When we on faithful nature's care reflect,
And her exhaustless energy respect...
We may pronounce each orb sustains a race
Of living things adapted to the place...
Were all the stars, those beauteous realms of light,
At distance only hung to shine by night,

Şi totuşi, acest măreţ sistem în care / Există atîtea lumi, atît de vaste eterice pii / Este doar unul dintr-o mie ce compun întregul / Şi-s poate la fel de glorioase, Pline de lumi. / Toate aceste măreţe lumi şi-altele multe / Pe care astronomii le explorează cu lunete / Şi alte milioane pe care lumea nu le poate vreodată întrezări / Pierdute lr> pustietatea vastei imensităţi / Sînt sori, sînt centri ce domină / Planete mari şi mici.

And with their twinkling beams to please our sight?... Are all those glorious empires made in vain?65*

„Globul terestru” este doar o parte neînsemnată a întregului, unii din locuitorii altor planete

Must this low world's inhabitants excel. And since to various planets they agree, They from each other must distinguished be And own perfections different in degree.**

Tipul de gîndiri şi sentimente religioase pe care tindea să le producă la credinciosul de rînd şi la omul obişnuit din secolul al XVIII-lea această idee a infinităţii lumii şi a multiplicităţii planetelor locuite îşi găseşte poate cea mai bună expresie în ultima carte din *Night Thoughts* a lui Young (Noaptea a IX-a), 1745. Puţine poezii se compară cu ea în privinţa contrastului dintre faima şi importanţa dată ei de către contemporani şi de către posteritate. A Noua Noapte este o compensare a celorlalte opt; ele erau intitulate *Conflictul*, iar aceasta *Consolarea*. *A* Noua Parte constă în Gînduri de Noapte într-un sens diferit de celelalte. Noaptea fusese timpul iubit de muza lui Young pentru că era sobră, potrivită gîndurilor despre moarte, mormînt, lumea cealaltă sau evocării unor amintiri dureroase. Dar acum noaptea este momentul cînd cerurile înstelate ni se dezvăluie, cînd munca astronomului începe. Noaptea este aceea care sets to view

Worlds beyond number; worlds conceal'd by day Behind the proud and envious star of noon.***

Prin urmare, poemul constă dintr-o succesiune de meditaţii religioase asupra astronomiei.

Young a acceptat teoria infinităţii lumilor, fără îndoială, mai ales pentru că majoritatea contemporanilor o acceptaseră; dar e evident că îl impresionase în mod special fiindcă era poet şi autor al unor opere cu caracter religios. Teoria se potrivea cu acea retorică pasionată, difuză, amplă pe

* De cugetăm la grija plină de credinţă a naturii / Şi respectăm neobosita-i energie,.. / Am putea spune că orice planetă susţine-o rasă / De vieţuitoare ce-s potrivite locului acel... / Oare acele stele, tărîmuri de lumină preafrumoase, / Puse au fost doar ca să strălucească-n noapte / Şi s-admirăm razele lor tremurătoare? / Sînt toate acele măreţe lumi în van făcute?

** Probabil sînt cu mult mai buni decît locuitorii-acestei lumi. / Şi, pentru că ei locuiesc planete diferite, / Ei trebuie să fie diferiţi unii de alţii / Şi înzestraţi cu diferite grade de perfecţiune.

*** Dezvăluie privirii / Lumi fără număr; lumi ascunse ziua / în spatele geloasei şi mîndrei stele a amiezii.

care Young şi cititorii săi o iubeau, era în acord cu gustul pe care-l menţionează Saintsbury cînd vorbeşte despre *Gînduri de noapte* ca despre „un enorm solilocviu adresat de un actor cu un suflu supraomenesc unui public cu o încă şi mai supraomenească răbdare”. Această infinitate era în armonie cu tipul de religiozitate ce încearcă să găsească sursele respectului şi veneraţiei şi devoţiunii în vastitatea fizică a creaţiei. Este ceva în spiritul predicatorului american care a dedicat o întreagă predică demonstrării afirmaţiei că Dumnezeu este mai mare decît cascada Niagara. Young nu era unul din aceia care se aşteptau să-L găsească pe Dumnezeu în tunet şi în vîrtej, ci în vocea înceată, liniştită. El a crezut, se pare, că poate determina o reformare morală a tînărului Lorenzo pe care constant îl mustră şi ale cărui ocupaţii nocturne, aşa cum sugerează el, nu constau nici în observaţii astronomice, nici în meditaţii printre morminte; îl mustră copleşindu-i imaginaţia cu spectacolul vastităţii lumii, făcîndu-l astfel conştient uneori de micimea omului, alteori de posibilităţile ce i se deschid ca fiinţă capabilă să se ocupe cu gînduri atît de vaste. El găseşte în imaginea infinitului fizic şi spaţial şi un mijloc de

a arăta neputinţa înţelegerii omeneşti, de a o pregăti pentru acceptarea „misterelor” teologiei creştine. Există la Young şi expresia unui gust specific „romantic” pentru universuri într-unui din sensurile date acelui termen ambiguu:

Nothing can satisfy but what confounds, Nothing but what astonishes is true.*

în timp ce acestea par a fi unele din motivele care îl îndeamnă pe Young să accepte cosmologia infinitistă, el le justifică prin acelaşi fel de raţionamente ce fuseseră avansate de Bruno cu mult timp în urmă şi care deveniseră dovada clasică a doctrinei.

Where ends this mighty building? Where begin The suburbs of creation? Where, the wall Whose battlements look o'er into the vale Of non-existence, NOTHING'S strânge abode! Say, at what point of space JEHOVAH dropp'd His slacken'd line, and laid his balance by; Weigh'd worlds and measur'd infinite, no more?**

Young acceptă că această întrebare este dificilă; dar este încă şi mai dificil să admită existenţa unei limite spaţiale a creaţiei. A crede în infinitatea ei este „presupunerea mai justă”:

* Numai ce e deconcertant ne mulţumeşte, / Numai ce ne înmărmureşte e adevărat.

** Unde sfîrşeşte această construcţie măreaţă? / Unde încep ale creaţiei suburbii? /

Unde e zidul ce străjuieşte valea / Inexistenţei, straniul sălaş al nefiinţei. / Oare-n ce punct al spaţiului iehova / Şi-a pus deoparte măsura şi balanţa, / Şi lumi nu a mai cîntărit, infinitul nu a mai măsurat?

If 'tis an error, 'tis an error sprung

From noble root, high thought of the most high.

But wherefore error? Who can prove it such? – He that can set OMNIPOTENCE a bound.

Can man conceive beyond what GOD can do?...

A thousand worlds? There's space for millions more;
And in what space can his great fiat fail!*

Există chiar în textul lui Young indiciul că el considera că oferă aici o] replică poetică directă la viziunea finitistă a lui Milton.

Existenţa a nenumărate rase de fiinţe inteligente în alte sisteme cereşti îi pare lui Young la fel de certă. Raţionamentul se bazează în mare pe, supoziţia obişnuită a plenitudinii creaţiei şi a imposibilităţii ca Autorul Naturii să fi irosit materie lăsînd o mare parte din ea inaccesibilă omului (aici apare din nou o destul de evidentă referire polemică la *Paradisul pierdut* VIII, 100-106):

Vast concave! ample dome! wast thou designed A meet apartment for the Deity? Not so: that thought alone thy state impairs, Thy lofty sinks, and shallows thy profound, And straitens thy diffusive; dwarfs the whole, And makes an uni verse an orrery...

.....For who can see
Such pomp of matter, and imagine, mind, For which alone inanimate was made, More sparingly dispens'd?...

.....' Tis thus the skies
Inform us of superiors numberless,
As much, in excellence, above mankind,
As above earth, in magnitude, the spheres.**

Ca o consecinţă a unei curioase fuziuni de influenţe literare şi a confuziei de idei ce i-a urmat s-a născut o sugestie a ciudatei idei pe care Kant avea să o elaboreze zece ani mai tîrziu, ideea că există o gradaţie a tipurilor

* De-i o greşeală, e-o greşeală izvorîtă / Din nobilă origine, din gînd înalt al celui mai înalt. / însă la ce folos eroarea? Cine o poate dovedi? – / Cel care poate să pună hotar celui atotputernic. / Poate omul gîndi dincolo de ceea ce domnul înfăptuieşte?... /O mie de lumi? E loc de încă un milion; /Căci unde nu ajunge-a sa poruncă! ** Vast spaţiu! Amplu

dom! ai fost creat / Să fii lăcaş al Domnului? Nu este-aşa! / Chiar şi-acest gînd te micşorează parcă, / ' Nălţimea ţi-o reduce, adîncul ţi-l răpeşte, / Restrînge vastitatea şi închirceşte-ntregul, / Transformă Universul tot într-un plane tariu... /... Cine-ar putea vedea / Şi care minte, pentru care ce e neînsufleţit a fos creat, / îşi poate-nchipui această revărsare de materie / Mai vastă-n răspîndirea sa?... /... în acest fel ne dau de ştire / Cerurile că există-acolo / Nenumărate fiinţe superioa nouă, / Pe cît acele sfere mai mari sînt ca pămîntul.

de fiinţe proporţional cu distanţa lor faţă de centru – sau în orice caz faţă de pămînt. Poetul face o călătorie imaginară prin spaţiu considerînd-o ca o ascensiune pe Scara Fiinţei.

I wake; and waking, climb Night's radiant scale, From sphere to sphere; the steps by Nature set For man's ascent; at once to tempt and aid; To tempt his eye, and aid his tow'ring thought; Till it arrives at the great Goal of all.*

Chiar la mijlocul şi sfîrşitul secolului al XVIII-lea aceste doctrine cosmologice erau apărate de cîteva din minţile eminente ale timpului nu întru totul pe temeiuri observaţionale, ci pornind de la cunoscute premise platonice şi brunoiene. J. H. Lambert, de exemplu, ca pionier în determinarea magnitudinilor şi distanţelor stelare prin metode fotometrice, ocupă un loc important în istoria astronomiei ştiinţifice. Cu toate acestea el a conchis cu convingere (1761) pornind tot de la principiul plenitudinii că alte lumi trebuie să fie locuite.

Ar putea fi lumea efectul unui Creator infinit de activ, dacă nu s-ar găsi în fiecare parte a ei fiinţe dotate cu viaţă şi activitate, gînduri şi dorinţe? Aş putea oare să concep perfecţiunea ei ca pe o continuă şi inepuizabilă diversitate de similitudini şi totuşi să las în ea locuri goale unde nu există părţi ale întregului care să fie infinit de complete? Nu am putut admite astfel de goluri; şi nu am ezitat să umplu fiecare sistem solar cu goluri locuite, atît cît o permite admirabila ordine a cursului lor... Aceia care încă se

îndoiesc sau care neagă aceasta sînt limitaţi în înţelegerea lor pentru că ei nu recunosc nici un mijloc de verificare în afară de ochii lor şi de aceea nu vor să audă de dovezi din principii generale şi de certitudine morală.66

Totuşi chiar existenţa acestor inteligenţe limitate, sugerează Lambert, este în acord cu acelaşi plan general al Universului; trebuie să existe tot felul de oameni, chiar din cei proşti, pentru ca lumea să fie completă. Infinitatea lumii în spaţiu nu poate fi admisă totuşi de Lambert. Ea poate fi privită drept continuînd *in infinitum* în timp, dar infinitatea ei spaţială îi pare că implică acceptarea inadmisibilă a existenţei unui număr infinit.

In aceeaşi epocă, Immanuel Kant susţinea atît dimensiunea infinită a Universului fizic, cît şi pluralitatea infinită a lumilor pe temeiuri platonice obişnuite. De vreme ce trebuie „să concepem creaţia ca fiind pe măsura puterii unei Fiinţe Infinite... ea nu poate avea vreo limită... Ar fi absurd să ne imaginăm că Divinitatea ar folosi doar o infinit de mică parte din puterea Sa creatoare – să considerăm că acel rezervor de naturi şi lumi într-adevăr nenumărate este inactiv şi închis într-o eternă desuetudine. Nu este oare mai raţional sau, ca să ne exprimăm mai precis, nu este oare necesar să ne

Eu veghez; veghind eu urc / A Nopţii strălucitoare scară, sferă după sferă; /

; / Să îl atragă şi să îl ajute; / S-atragă ochiul, să-i i-u vcgnci; vegmnu cu uiu / ℓ\ in Treptele puse de Natură pentru om; / Să îl atragă ajute gîndul / S-ajungă la măreţul Ţel al tuturor.

118

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PRINCIPIUL PLENITUDINII ŞI NOUA COSMOGRAFIE

119

reprezentăm totalitatea creaţiei aşa cum trebuie ea să fie pentru ca să constituie o mărturie pentru acea Putere ce nu

poate fi măsurată?”67 Filozoful care avea să descopere mai tîrziu – aşa cum alţii o făcuseră înaintea lui – o presupusă dovadă edificatoare a idealismului metafizic în antinomiile infinitului şi continuum-ului spaţial şi temporal respinge acum cu oarecare grabă dispreţuitoare astfel de obiecţii la logica principiului plenitudinii. „Domnilor care, din cauza presupusei imposibilităţi a unui agregat infinit, fără număr şi fără limită, găsesc această idee dificil de susţinut” i Kant le pune următoarea întrebare considerată edificatoare. Se admite că viitorul este o serie infinită de schimbări. Ideea lui ca întreg trebuie să fie prezentă în totalitate în raţiunea divină. Un astfel de concept, prin urmare, nu poate fi logic imposibil, adică autocontradictoriu. Dar dacă reprezentarea simultană a unei infinităţi succesive nu e în sine imposibilă – pentru o inteligenţă suficient de cuprinzătoare – cum poate exista vreo imposibili-l tate logică în conceptul unei infinităţi simultane, adică în infinitatea lumii în spaţiu? Iar dacă infinitatea lumii e posibilă, ea este şi necesară.

Kant s-a preocupat aici de o dilemă logică pe care se pare că a uitat-o] atunci cînd a elaborat antinomiile din *Critica raţiunii pure*. Deşi eveni-] mentele viitoare, ca toate celelalte, sînt declarate de o filozofie idealistă ca fiind pur mentale, numărul lor trebuie să fie ori finit, ori infinit. Dacă este infinit şi dacă o sumă infinită de individuale nu e doar deconcertantă pentru imaginaţia omului, ci şi „nereprezentabilă”, imposibil de a fi gîndită de] vreo minte, rezultă că nu există vreo inteligenţă cosmică ce ar cunoaşte toate faptele care compun istoria lumii. Nici măcar o aşa-numită minte divină nu ar putea cuprinde viitorul în totalitatea sa; timpul ar fi prea vast] pentru ea. Variante pentru această consecinţă a doctrinei de mai tîrziu a lui Kant privitoare la absurditatea şi incapacitatea de a concepe infinitul] numeric ar fi ideea unui timp viitor „cînd nu va mai exista timp”, încetarea, după o anumită dată, a tuturor schimbărilor, proceselor, succesiunilor,] sfîrşitul Universului în care lucrurile se întîmplă. Aceasta ar însemna

fie ol eventuală alunecare a tuturor în nonexistenţă, fie o continuare – ceea cel pare o concepţie foarte ciudată şi dificilă – şi după acea dată a unei exis-f tente fără date sau durată, contemplarea de către una sau mai multe minţi! eterne a unui etern imuabil obiect de gîndire. în perioada sa mai tîrzie, Kant j ar fi trebuit să fie conştient că se confruntă cu această dificilă alegere între j implicaţii alternative, de vreme ce el însuşi subliniase acest lucru la un moment dat; dar el pare să uite de ea complet în „soluţia" dată antinomiilor.

Totuşi Kant – ca să ne întoarcem la speculaţiile sale cosmologice de la] mijlocul secolului al XVIII-lea – spre deosebire de predecesorii şi contemporanii săi – nu s-a simţit constrîns de principiul plenitudinii „să afirme j că toate planetele trebuie să fie locuite", deşi se grăbeşte să adauge că „ar fi o absurditate să negăm aceasta pentru toate sau chiar pentru cele mai multe dintre ele".

în abundenţa Naturii, în care lumi şi sisteme sînt, în comparaţie cu întregul, fire de praf, e posibil să existe regiuni pustii şi nelocuite care nu sînt, strict vorbind, utile obiectului Naturii, anume contemplaţiei fiinţelor raţionale. [Să ne îndoim de aceasta] ar fi ca şi cum cineva ar considera înţelepciunea lui Dumnezeu un temei pentru a se îndoi de faptul că există deserturi de nisip care ocupă vaste regiuni de pe suprafaţa pămîntului şi că există insule nelocuite de oameni în mijlocul mărilor; căci o planetă e un lucru mult mai mic faţă de întreaga creaţie decît un deşert sau o insulă faţă de suprafaţa pămîntului... N-ar fi oare mai degrabă un semn de sărăcie decît de supraabundenţă în Natură dacă ea ar fi atît de atentă să îşi expună bogăţiile în fiecare punct din spaţiu?68

Mai mult decît atît, este evident, observă Kant, că legile naturii sînt astfel încît viaţa poate exista doar în anumite condiţii fizice; corpurile cereşti pe care aceste condiţii nu au evoluat încă sînt, natural, nelocuite. „Valoarea creaţiei nu pierde prin asta nimic, de vreme ce infinitul e o dimensiune

ce nu poate fi diminuată prin scăderea din ea a vreunei părţi finite." Se va observa că aici paradoxurile conceptului infinitului cantitativ sînt folosite împotriva unui raţionament care timp de două secole se bazase pe principiul plenitudinii. Kant, la rîndul său, susţinînd că Universul trebuie să fie infinit şi în plus că *numărul* lumilor locuite trebuie să fie la fel, nu vede că de aici ar rezulta că *toate* planetele sau sistemele solare trebuie să adăpostească fiinţe vii, de vreme ce o colecţie infinită nu încetează să fie astfel cînd este luată din ea o parte finită.

Există în gîndirea øentală un paradox destul de curios în istoria relaţiilor ideilor cosmografice cu sentimentul moral şi religios în gîndirea øentală. Dispoziţia mentală potrivită unui Univers finit şi geocentric nu s-a manifestat în epoca în care Universul a fost conceput astfel, ci a apărut la cote maxime mult după ce această concepţie devenise depăşită pentru ştiinţă şi filozofie. Această incongruenţă are două aspecte principale. (1) Infiniturile, spaţiale sau temporale, care deconcertează atît înţelegerea cît şi imaginaţia şi pentru un tip de gînditori ca Pascal fac ca toate speranţele, ambiţiile şi strădaniile naturale ale omului să pară mărunte şi inutile, tind în sine să genereze o viziune transmundană; gîndirea şi voinţa, care caută o finalitate, negăsind-o aici, o caută în altă parte. Profunda trans-mundanitate a celei mai mari părţi din filozofia religioasă indiană nu este poate lipsită de legătură cu o anumită grandoare aritmetică a imaginaţiei acelei rase, cu plictisitoarea imensitate a orizonturilor ce i se înfăţişează – majoritatea lor în timp. Dar în gîndirea europeană găsim anomalia că o transmundanitate metafizică şi practică a coexistat timp de secole cu un finitism cosmologic; şi că, pe de altă parte, cînd acesta din urmă a început sa fie abandonat teoretic, preocuparea minţilor omeneşti cu realităţile suprasensibile şi supratemporale s-a diminuat şi ea constant şi însăşi religia a devenit din ce în ce mai mundană. (2) Pe lîngă această diferenţă generală

de scară dintre cosmografiile medievală şi modernă, cea medievală, oricît de jos e locul pe care i-l atribuia omului în starea sa păcătoasă, în orice caz atribuia o semnificaţie unică istoriei terestre. Nu mai existau şi alte stele pe care drame similare sau de mai mare importanţă să aibă loc izolat şi fără influenţă asupra altora. Cel puţin Universul se asemăna unui amfiteatru cu mai multe scene. Şi totuşi din nou trebuie să remarcăm că spiritul-care era de aşteptat să rezulte dintr-o astfel de preconcepţie era relativ puţin caracteristic gîndirii medievale. Doar *după* ce pămîntul a pierdut monopolul său, locuitorii lui au început să se preocupe în mod deosebit de evoluţia evenimentelor terestre şi curînd au ajuns să vorbească despre realele şi potenţialele realizări ale rasei lor – deşi se admitea că toate acestea constituiau un episod trecător în nesfîrşitele vicisitudini ale timpului şi se petreceau pe o insulă minusculă în mijlocul unui cosmos nemăsurat şi necuprins – de parcă destinul general al Universului ar fi depins cu totul de ele sau şi-ar fi găsit realizarea în ele. Nu în secolul al XIII-lea, ci în secolul al XIX-lea *homo sapiens* se agita mai plin de importanţă şi automulţumire în colţul său minuscul de pe scena cosmică. Motivele acestui paradox sînt desigur de găsit în faptul că, în timpuri mai apropiate, ca şi în cele îndepărtate, anumite idei asociate contracarau în mare măsură orientarea caracteristică a prejudecăţilor cosmografice ale epocii. Nu e nevoie să cercetăm aici mai departe natura acestor factori contrari. Este suficient să notăm că anumite consecinţe care ar fi putut rezulta în mod natural din introducerea noii scări spaţio-temporale şi noii viziuni asupra lumii se manifestau de fapt tardiv şi parţial, deşi, aşa cum am văzut, cu anumite fluctuaţii, şi că întreaga lor repercusiune aparţine poate totuşi viitorului.

Plenitudine şi raţiune suficientă la Leibniz şi Spinoza

Dintre marile sisteme filozofice ale secolului al XVII-lea, în sistemul lui Leibniz, conceptul de Lanţ al Fiinţei apare cel mai evident, determinant şi influent. Caracteristicile esenţiale ale Universului sînt pentru el plenitudinea, continuitatea şi gradaţia lineară. Lanţul constă într-o totalitate de monade întinzîndu-se în ordine ierarhică de la Dumnezeu pînă la cel mai de jos nivel al vieţii sensibile, în care nu există două monade la fel, ci fiecare diferă de cele inferioare şi superioare prin cea mai mică diferenţă posibilă. Pentru că metafizica lui Leibniz este o formă de idealism sau mai precis de panpsihism, gradaţia se defineşte în primul rînd în termeni psihologici şi nu morfologici. Monadele se diferenţiază prin nivelurile de conştiinţă care le caracterizează pe fiecare în parte, prin gradele de adecvare şi claritate cu care „oglindesc" sau „reprezintă" restul Universului. Cu toate acestea şi lumea materială, ca *phenomenon bene fundatum*, felul în care aceste entităţi necorporale se manifestă una faţă de cealaltă, deţine un loc derivat şi oarecum neclar, dar esenţial în viziunea despre lume a lui Leibniz. El foloseşte de obicei fără ezitare limbajul obişnuit al realismului fizic şi discută problemele ştiinţei fizicii ca probleme autentice, nu fictive. Aceleaşi trei legi sînt valabile în lumea materială. Ele ar trebui folosite de către cercetătorul naturii ca principii călăuzitoare în cercetările sale empirice. Cea mai bună expresie a acestui fapt este o scrisoare a lui Leibniz, de obicei omisă din ediţiile de scrisori, asupra importanţei căreia mai mulţi studenţi la filozofie au atras atenţia recent. El scrie:

Toate diferitele clase de fiinţe care împreună compun Universul sînt, în gîn-direa lui Dumnezeu care le cunoaşte distinct gradaţiile, tot atîtea ordonate ale unei curbe aşa de strîns unite încît ar fi imposibil să plasăm altele între oricare dintre ele, de vreme ce aceasta ar implica dezordine şi imperfecţiune. Astfel, oamenii sînt legaţi de animale, acestea de plante, acestea de fosile, care la rîndul lor se contopesc cu acele corpuri pe care simţurile şi imaginaţia

noastră ni le reprezintă drept complet inanimate. Iar pentru că legea continuităţii cere ca, atunci cînd atributele esenţiale ale unei fiinţe le aproximează pe acelea ale altei fiinţe, toate Proprietăţile ei să le aproximeze gradual în acelaşi mod pe ale celeilalte, este necesar ca toate speciile de fiinţe naturale să formeze un singur lanţ, în care diferitele clase, ca nişte cercuri, sînt atît de strîns legate una de cealaltă, încît e 'rnposibil pentru simţuri şi imaginaţie să determine precis punctul în care una

sfîrşeşte şi începe cealaltă – toate speciile care, ca să spunem aşa, se află la periferie fiind echivoce şi înzestrate cu însuşiri care ar putea fi la fel de bine atribuite oricăreia din speciile vecine. Astfel, nu este nimic monstruos în existenţa zoofitelor sau a animalelor-plante, aşa cum le numeşte Budaeus; din contră, este în acord total cu ordinea naturii ca ele să existe. Şi atît de mare este forţa principiului continuităţii, după părerea mea, încît nu numai că nu ar trebui să fiu surprins să aud că astfel de fiinţe au fost descoperite – creaturi care în unele proprietăţi ca nutriţia sau reproducerea ar putea trece la fel de bine drept animale ca şi drept plante şi care astfel răstoarnă legile curente bazate pe supoziţia unei perfecte şi absolute separări a diferitelor ordine de fiinţe coexistente care umplu Universul; nu numai că nu ar trebui să fiu surprins să aflu că au fost descoperite, dar de fapt sînt convins că trebuie să existe astfel de creaturi şi că istoria naturală se va familiariza cu ele într-o zi după ce va fi studiat acea infinitate de lucruri vii ale căror mici dimensiuni le ascund observării obişnuite şi care sînt ascunse în măruntaiele pămîntului şi adîncurile mării.2

Acestea totuşi sînt aspecte familiare ale sistemului lui Leibniz. în prelegerea de faţă ne vom ocupa de un grup mai special şi cumva mai dificil de întrebări interconectate, în legătură cu care s-au ivit unele diferenţe de interpretare

printre aceia care au studiat doctrina sa. Aceste întrebări sînt: în primul rînd, relaţia principiului plenitudinii cu acea teoremă fundamentală din filozofia sa pe care el o numeşte principiul raţiunii suficiente, în al doilea rînd, întinderea pe care o dă prin urmare principiului plenitudinii; şi în al treilea rînd – o întrebare prezentă implicit în celelalte două – dacă el reuşeşte cu adevărat să scape de acel determinism logic absolut care e caracteristic filozofiei lui Spinoza.

în formulările date de el principiului raţiunii suficiente Leibniz e mai \ puţin precis şi consecvent decît ar trebui să fie un filozof cînd tratează o afirmaţie căreia îi acordă o aşa de imensă importanţă în ştiinţa naturală şi în metafizică. Uneori ea pare să includă – dacă nu chiar să se reducă la – j obişnuitul postulat ştiinţific al uniformităţii cauzale în natură. Acest principiu a fost exprimat mai frecvent în termeni care par să se lege de cauzalita-l tea finală decît de cea eficientă şi a fost în mod frecvent interpretat ca ol afirmare extremă a unei viziuni teleologice a naturii, ca echivalent al tezei că existenţa şi proprietăţile şi comportamentul lucrurilor trebuie explicate în ultimă instanţă prin valorile la realizarea cărora servesc şi că putem des-coperi adevăruri ştiinţifice efective prin implicaţiile schemei fundamentale de valori a cărei expresie este Universul. Astfel, în volumul său despre Leibniz, Russell scrie că „legea raţiunii suficiente aplicată existenţilor reali* se reduce la afirmarea de cauze finale". De aici rezultă că „pentru a deduce existenţa reală fie dintr-un alt existent, fie din simple noţiuni, trebuie să se recurgă întotdeauna la noţiunea de bine" – o doctrină care, aşa cum adaugă Russell, conferă conceptului de „bine" o relaţie cu existenţa reală pe care

* *Actual existents* în original; Lovejoy va folosi acest termen de mai multe ori I acest capitol.

nici un alt concept nu o posedă.3 în vreme ce un astfel de rezumat al ideilor lui Leibniz poate fi susţinut prin citate destul de numeroase din text, totuşi el nu reuşeşte să exprime viziunea sa fundamentală şi caracteristică asupra problemei şi tinde să dea o concepţie inversată despre relaţiile dintre „bine" si „existenţă" în filozofia sa. Motivul care, după cum se poate dovedi, a determinat credinţa sa în principiul raţiunii suficiente ca o forţă cosmică generatoare nu a fost în principal o dorinţă de a găsi ceea ce în mod obişnuit se înţelege prin teleologie în natură – adică ajustări avînd drept ţinte confortul, convenabilul, fericirea sau iluminarea omului sau a altor fiinţe conştiente. Leibniz era mai puţin preocupat (nu spun că nu era deloc preocupat) să susţină că raţiunea unui lucru e un „bine", în sensul obişnuit de utilitate pentru satisfacţia subiectivă a lui Dumnezeu, a omului sau a animalului; Leibniz era mai preocupat să susţină că lucrul are în orice caz *o* raţiune, care e *logic* întemeiată pe altceva, acest altceva fiind ultim din punct de vedere logic.

Pentru că şi lui Leibniz, ca şi altora în acea vreme, i se părea foarte important şi nu imposibil să ştie dacă existenţa oricărei lumi şi alcătuirea generală a lumii reale sînt mai mult decît accidente colosale, dacă Universul ar fi putut la fel de bine să nu existe sau să fi fost altfel şi pur şi simplu s-a întîmplat, din fericire sau nu, să fie real şi să posede însuşirile pe care le are. După toate aparenţele, realitatea este plină nu numai în detaliile sale minore, ci şi în trăsăturile mai generale, de simple idiosincrasii, pentru care nu se poate da nici un fel de explicaţie. Acest lucru e evident în special cînd luăm în considerare atributele pur numerice şi cantitative ale Universului. Un număr din seria aritmetică nu este mai sacru sau mai potrivit existenţei decît altul. Totuşi este oare adevărat că din toate numerele posibile de, să spunem, atomi primari, sau planete, sori, celule germinative sau minţi, un anume număr, rodul unei selecţii complet arbitrare, s-a convertit întîmplător în

existenţă reală? Sau, din nou, sînt ceea ce numim înseşi legile naturii capricii ale materiei care (cel puţin pentru un timp) se întîmplă să se comporte cu o aparentă regularitate într-un anumit fel în timp ce un milion de alte posibilităţi erau toate din punct de vedere logic deschise? Exista desigur un element familiar în moştenirea filozofică a lui Leibniz şi a epocii sale care în acelaşi timp a sporit această dificultate şi a determinat forma specială în care ea s-a prezentat. Majoritatea filozofilor nematerialişti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea gîndeau încă în termenii a două lumi. Lumea esenţelor, a „naturilor" sau a Ideilor platonice era la fel de indubitabil şi obiectiv prezentă ca şi lumea lucrurilor individuale, temporale, fizice şi spirituale. Prima, deşi nu „exista", era realitatea cea mai solidă şi fundamentală dintre cele două.4 E adevărat, doctrina general acceptată despre statutul ideilor era mai degrabă conceptualismul decît platonismul strict. Leibniz însuşi susţinea că tărîmul esenţelor nu ar avea deloc existenţă dacă nu ar fi etern contemplat de către gîndirea lui Dumnezeu. „Orice realitate trebuie să se întemeieze pe ceva existent; dacă nu ar exista Dumnezeu, nu ar exista

obiecte ale geometriei."5 Totuşi aceasta nu însemna, desigur, pentru mintea omului, că esenţele erau maipuţin independente şi substanţiale. Şi chiar în gîndirea divină orice esenţă (inclusiv a sa însăşi) avea conform unei opinii prevalente, deşi nu-universale, o anumită prioritate logică asupra existentului sau existenţilor corespunzători. Doar în această ordine eternă se putea găsi necesitatea, care era complet identică raţionalităţii; acesta era locul temeiurilor ultime, regiune în care trebuiau căutate singurele explicaţii finale satisfăcătoare. O „explicaţie" care pur şi simplu ar raporta un fapt la altul – chiar dacă cel din urmă ar fi un

eveniment sau un existent anterior în timp sau unul din acele fapte generalizate pe care le numim legi empirice – nu ar atinge niciodată esenţa6; a aserta că aceasta nu era numai situaţia în care se găsea frecvent înţelegerea noastră limitată, ci şi starea lumilor obiective se pare că era identic cu a proclama caracterul fundamental fortuit al tuturor lucrurilor. Dacă, pe de altă parte, am considera că existenţa unei entităţi sau proprietăţile şi comportamentul acestei entităţi izvorăsc din „naturile lucrurilor" – adică sînt implicite în chiar constituţia unei esenţe sau în sistemul imuabil de relaţii care se stabileşte între ele7 – o continuare a căutării de temeiuri ar deveni nu numai inutilă, ci şi imposibilă. Simplul fapt a fost redus la o necesitate care era uşor de înţeles; un aparent accident al existenţei contingente a fost surprins în aspectul său etern – ca o consecinţă a unui „adevăr etern" inerent Ideii, opusul căruia ar fi o absurditate logică. în frazeologia tipică a unui scriitor al secolului al XVIII-lea: „Cînd e evident că o absolută necesitate în natura lucrurilor însele", ca de exemplu la figurile geometrice, „este raţiunea şi temeiul existenţei lor aşa cum sînt, trebuie să ne oprim la această raţiune şi acest temei; iar să întrebăm care este raţiunea acestei raţiuni care este în natura lucrurilor ultima dintre raţiuni este absurd."8

O filozofie care avea ca obiect constant de contemplaţie două planuri ale realităţii şi care considera că doar într-unui din ele intelectul căutător de temeiuri al omului îşi putea găsi liniştea avea în mod firesc o acută nevoie de a găsi cumva şi undeva în lumea Ideilor nu numai conexiunile necesare dintre atribute care ar putea exista sau nu, ci şi un temei determinant al înseşi existenţei concrete. Dacă existenţa nu ar putea fi la un moment dat prezentată ca o necesitate subzistînd în lumea esenţelor, cele două lumi ar rămîne în mod ciudat lipsite de legătură; nu ar exista nici o punte între ele; întregul tărîm al existenţei ar părea guvernat de o totală lipsă de raţiune. Aceasta era problema

filozofiei secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea la care Leibniz încerca să răspundă conform principiului raţiunii suficiente. Acest principiu era în esenţă, aşa cum vom vedea, o dezvoltare şi elaborare a temei din *Timaios*. Leibniz însuşi, într-o scrisoare din 1715, îşi descrie propria filozofie ca pe o încercare de a sistematiza platonismul.

încă din tinereţe mi-a plăcut foarte mult etica lui Platon şi, de asemenea, într-un fel, metafizica sa; în plus, acestea două sînt legate ca matematica şi fizica. Dacă cineva l-ar sistematiza pe Platon ar aduce un mare serviciu omenirii; şi se va vedea că eu am realizat o anumită apropiere de acest ţel.9

Totuşi vom înţelege mai bine semnificaţia istorică a răspunsului dat de Leibniz problemei dacă ne vom aminti de celelalte viziuni care erau curente în vremea sa. Faptul că trebuie să existe o raţiune suficientă pentru ca să existe mai degrabă *ceva* decît nimic – adică undeva existenţa e explicabilă ca o necesitate izvorînd din sistemul logic al esenţelor – a fost acceptat ca axiomă de către mulţi oponenţi ai principiului formulat de Leibniz. Astfel, Samuel Clarke, care în timpul primelor trei decade ale secolului al XVUI-lea trecea drept principalul filozof englez în viaţă, a declarat că există „o contradicţie evidentă" în a presupune că „dintre două lucruri la fel de posibile, adică dintre faptul că dintotdeauna putea să existe *ceva* sau putea să nu existe *nimic*, unul dintre ele, spre deosebire de celălalt, nu ar fi determinat de absolut nimic". Orice există trebuie, pe scurt, să fi avut vreo „cauză"; şi de vreme ce „a fi fost produs de vreo cauză externă nu poate fi adevărat pentru toate" trebuie să fie pe undeva o fiinţă care există dintr-o necesitate absolută originară în însăşi natura sa". Şi această necesitate sau acest temei intern de a exista trebuie să preceadă; într-adevăr, nu în timp existenţei înseşi, pentru că aceea este Eternă; dar ea trebuie să fie antecedenţă în ordinea naturală a ideilor noastre supoziţiei existenţei sale; adică această necesitate nu trebuie să fie

doar *consecutivă* supoziţiei noastre despre existenţa unei astfel de fiinţe... ci trebuie să ni se impună anterior, fie că dorim sau nu, chiar atunci cînd ne străduim să presupunem că nu există astfel de fiinţe... (Pentru că) o necesitate... care e aşa doar prin propria sa natură nu este altceva decît categorica imposibilitate sau contradicţie de a presupune contrariul existenţei ei.10

Fiinţa a cărei natură este astfel temeiul necesar şi – prin urmare, pentru mintea noastră, satisfăcător – al propriei sale existenţe este, bineînţeles, Dumnezeu: „dacă cineva întreabă ce fel de Idee este Ideea acelei fiinţe, a cărei nonexistenţă ar fi o flagrantă contradicţie, eu răspund: Este prima şi cea mai simplă idee pe care ne-o putem închipui sau, mai degrabă, pe care (cu condiţia să o gîndim cel puţin) nu o putem extirpa sau îndepărta din minţile noastre, Ideea *unei Fiinţe foarte Simple*, *absolut Eterne*, *Originale şi Independente*." Dacă nu ar exista în acest caz un temei care să determine existenţa ei, ar fi posibile tot felul de absurdităţi; Prima Cauză ar putea fi atît finită, cît şi infinită; ar putea „la fel de bine în unele locuri să nu existe, neavînd nici o raţiune, aşa cum ar putea exista fără nici o raţiune în alte locuri, unde fenomenele naturii dovedesc că există"11. Ba chiar mai rău; aşa cum susţinea un discipol al lui Clarke, dacă în esenţa lui Dumnezeu nu se află o raţiune suficientă pentru existenţa Sa, nu avem nici o garanţie raţională că El nu ar putea trece într-o zi în nonexistenţă.

Este clar şi sigur că orice alterare a existenţei unei fiinţe poate surveni fără o cauză sau raţiune, după cum se poate presupune că ea ar putea să fie originar deter-

minată fără vreo cauză sau raţiune, sau să continue să existe fără vreo cauză sau raţiune. Dacă prin urmare prima cauză ar exista originar fără determinarea unei cauze sau

raţiuni, ar putea fi variabilă sau coruptibilă în natura ei şi astfel ar putea duce în sine cauza, temeiul sau raţiunea încetării existenţei sale.12

Acestea erau moduri teologice de a spune că poziţia unui Univers în care existenţa nu se întemeia niciodată pe necesitate ar fi extrem de instabilă-I o astfel de poziţie a fost descrisă cu mult timp după aceea de Victor Hugo I cu o retorică mai adecvată: „La fin toujours imminente, aucune transition 1 entre etre et ne plus etre, la rentree au creuset, le glissement possible â toute I minute, c'est ce pre”cipice-lâ qui est la creation.”*

Prin urmare, în cazul unei singure fiinţe, Clarke şi numeroşi alţi filozofi I şi teologi ai timpului respingeau la fel de tare ca Spinoza sau Leibniz ideea că existenţa sa nu are o raţiune determinantă. Nu se poate presupune, în] orice caz, că existenţa lui Dumnezeu este un accident. Este adevărat că] mulţi dintre cei care au afirmat aceasta – printre ei fiind şi Clarke – au I ridicat în acelaşi timp obiecţii confuze la argumentul ontologic al lui I Anselm care se folosea de aceeaşi dialectică. Cu toate acestea doar o mino-l ritate13 era pregătită, se pare, să nege că există un *ens necessarium*, adică o 1 entitate a cărei esenţă este de aşa natură încît nu ar fi ceea ce, ca esenţă, 1 este, dacă nu ar şi exista.

Dar era oare suficient să se admită doar acest unic exemplu şi să se lase I întreaga lume de existenţi fără nici un temei în Lumea Ideilor – sau în 1 raţiunea divină, care era expresia teologică a aceleiaşi concepţii? La această 1 întrebare, filozofia lui Spinoza (ca şi cea a lui Abelard şi Bruno înaintea sa) I a dat un hotărît răspuns negativ. Trebuie susţinut că *orice* fapt de existenţă I îşi are rădăcinile sale în ordinea eternă, în necesităţile ce aparţin esenţelor I şi relaţiilor lor; în acelaşi chip, orice esenţă trebuie să aibă înflorirea eil printre existenţi. Nu toţi comentatorii săi au observat că şi Spinoza afirmă] de fapt necesitatea realizării tuturor posibilelor. Aceasta pare să fie înj conflict cu unele

implicaţii logice ale sistemului lui şi cu cîteva din] afirmaţiile sale explicite. A presupune că el a acceptat principiul plenitu-l dinii ar atrage după sine, aşa cum s-a sugerat, contradicţia că toate entităţile I şi evenimentele succesive trebuie să existe simultan. Pentru că necesitatea existenţei lor ar fi o necesitate logică; iar faţă de această necesitate logică] timpul ar fi lipsit de relevanţă. Nu spunem – sau matematicienii din vremea 1 lui Spinoza nu spuneau – pur şi simplu că dacă se dă un triunghi plan este I necesar ca unghiurile sale interne să *devină* într-o zi egale cu două unghiuri j drepte. Cu atît mai mult cineva care susţinea că Universul conţine prin nece-l sitate logică toate lucrurile capabile de existenţă nu putea să admită că unele 1

* Sfîrşitul în permanenţă iminent, lipsa unei tranziţii între a fi şi a nu mai fi.j întoarcerea la matrice, alunecarea posibilă în orice moment, această prăpastie estej creaţia.

lucruri individuale apar unul după altul; şi nu ar trebui să îi reproşăm lui Spinoza fără o clară îndreptăţire o doctrină care vine în contradicţie cu acest truism. Cîteodată el afirmă clar că putem avea „idei ale unor moduri non-existente", adică ale unor obiecte particulare care nu au existenţă în afara intelectului.14 Mai mult decît atît, el declară că: „Nici o definiţie nu conţine si nu exprimă un anumit număr al lucrurilor individuale"; de exemplu, definiţia unui triunghi exprimă doar „natura" unui triunghi şi nu implică nimic în privinţa numărului de triunghiuri care există. De aici urmează că lucrurile particulare care compun în orice moment Universul sînt pentru Spinoza nonnecesare, şi de aceea arbitrare, o selecţie dintre lucrurile mult mai numeroase care ar fi putut exista. Dar acest fel de a interpreta concepţia sa este, cred eu, imposibil. Principiul raţiunii suficiente, aşa cum este expus de Spinoza, se aplică atît la nonexistenţă, cît şi la existenţă: „Pentru orice lucru se poate stabili cauza sau raţiunea datorită căreia acest lucru există sau nu există."15

„Intelectul lui Dumnezeu, în măsura în care îl vom concepe ca formînd esenţa divină, este, într-adevăr, cauza esenţei, precum şi a existenţei tuturor lucrurilor.”16 Ar putea exista vreo raţiune în natura acestei cauze fundamentale pentru care unele lucruri care pot să existe să nu existe? Evident că nu; nu există nimic care poate fi conceput, deci care să nu fie auto-contradictoriu şi care „să nu aparţină unui intelect infinit”. Prin urmare, de vreme ce Dumnezeu poate concepe toate esenţele, de vreme ce nici El, nici Universul nu ar avea o natură raţională dacă unele esenţe finite ar dobîndi existenţă, în timp ce altele ar fi lipsite de ea, de vreme ce „tot ceea ce concepem a fi în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar”17 şi de vreme ce această putere este nelimitată (cu excepţia imposibilităţii de a concepe sau produce ceva autocontradictoriu), urmează că „din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte un număr infinit de lucruri în forme infinite (adică *tot* ceea ce intelectul infinit poate concepe)”18. într-adevăr, în unele pasaje Spinoza deduce existenţa necesară a tuturor felurilor finite posibile ale fiecărui atribut direct din principiul raţiunii suficiente, fără recurs la argumentul existenţei lui Dumnezeu în calitate de cauză – însăşi existenţa Lui fiind, de fapt, dedusă din acelaşi principiu. în timp ce esenţa „triunghi” luată separat nu implică de la sine existenţa vreunor triunghiuri, existenţa lor urmează *într-adevăr* din „ordonarea întregii lumi materiale (*ex ordine universae naturae corporeae*). Din această ordine însă trebuie să rezulte fie că triunghiul există Şi acum în mod necesar, fie că este cu neputinţă să existe acum. Aceasta se înţelege de la sine; rezultă deci că un lucru oarecare există în mod necesar dacă nu se află o raţiune sau o cauză care să împiedice existenţa lui.” Cu alte cuvinte, clasa „triunghiuri” e o specie posibilă de corpuri materiale (după criteriul formei), o categorie a „extensiunii”; atît specia cît şi orice Hidivid al speciei vor avea existenţă reală dacă nu există o „raţiune” care sa facă

acest lucru imposibil; şi o astfel de raţiune ar consta doar în faptul Ca existenţa ei ar implica într-un fel sau altul o autocontradicţie. în mod

128

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

similar, existenţa necesară a lui Dumnezeu poate fi dovedită doar prin faptul că „nu poate fi dată o raţiune sau o cauză care împiedică sau înlătură existenţa lui Dumnezeu". Căci ar fi „absurd să afirmăm despre o fiinţă absolut infinită şi perfectă" că existenţa sa implică o contradicţie.19 Există la Spinoza două argumente distincte pentru existenţa lui Dumnezeu. Primul este argumentul ontologic pornind de la definiţia lui *causa sui* ca „aceea a cărei esenţă implică existenţa"; şi acest argument I se aplică doar lui Dumnezeu, pentru că (se presupune că) poate exista doar o singură astfel de esenţă. Celălalt este argumentul necesităţii existenţei *oricărui* lucru a cărui existenţă nu este împiedicată de vreo imposibilitate logică; iar aceasta se aplică tuturor esenţelor, deşi esenţa „Dumnezeu" are în privinţa acestui argument un avantaj unic, în măsura în care (presupune Spinoza) este evident că o esenţă definită ca având proprietăţile „infinităţii absolute" şi „perfecţiunii" nu poate fi exclusă din existenţă prin nici un obstacol logic intrinsec sau extrinsec. Acestor două dovezi le corespund cele două moduri de a deduce principiul plenitudinii: primul indirect, prin concepţia despre Dumnezeu a cărui existenţă este deja independent dovedită prin argumentul I ontologic, al doilea direct, de la aceeaşi premisă prin care în a doua dovadă j se stabileşte propria existenţă a lui Dumnezeu.

Totuşi cel puţin unul dintre comentatorii eruditi au sugerat că Spinoza afirmă principiul plenitudinii doar în sensul că toate lucrurile imaginabile j fie au existat, fie vor exista de acum încolo. Dar această interpretare nuj numai că intră în conflict cu adevărul că necesarul logic este valabil în orice j moment, dar chiar este deschis repudiată de către Spinoza

atît în *Scurt tratat* i cît şi în *Etică*. El declară că greşesc aceia care susţin că „dacă Dumnezeu *ar fi* creat tot ce există în intelectul Său", astfel încît n-ar mai fi rămas nimic de creat pentru El, nu ar mai fi omnipotent. Dimpotrivă, spune Spinoza,] trebuie să ne imaginăm „că atotputernicia lui Dumnezeu a existat în veciij vecilor şi va exista în aceeaşi vigoare aievea"20. Ar fi o absurditate să ne imginăm că la un moment dat în trecut El a creat o lume diferită de cea pe care o creează acum; pentru că aceasta ar implica faptul că intelectul şij voinţa Sa erau diferite de ceea ce sînt acum. Dacă creaţia Sa ar fi fostj incompletă sau imperfectă *El* ar fi fost incomplet sau imperfect – ceea c J ar fi o contradicţie în termeni. Pe scurt, nu ar putea niciodată să existe „o cauză prin care El ar putea fi determinat să creeze un lucru mai degrabă decît altul". Astfel „din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura Sa infinită a izvorît un număr infinit de lucruri în forme infinite, adică totul în mod necesar, şi izvorăşte pururea cu aceeaşi necesitate cu care rezultă din veci că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri] drepte"21. Existenţa tuturor lucrurilor posibile în orice moment al timpului este prin urmare implicată de natura divină.

Principiul plenitudinii de care ne ocupăm aici – în ceea ce s-ar puteai numi forma sa statică – este astfel inerent în însăşi substanţa doctrinei lui

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

129

Spinoza. Pornind de la eternitatea imuabilă a Temeiului Lumii el demonstrează direct necesara „plenitudine" şi de asemenea invariabilitatea necesară a conţinutului lumii temporale. Dar paradoxul acelui principiu e mai evident în filozofia sa decît în a altora, în parte datorită acestui fapt care a condus anumiţi comentatori la interpretarea greşită la care m-am referit. Nu există *nici un* argument valid prin care se poate deduce, pornind de la necesitatea logică

eternă ce aparţine esenţei, vreo concluzie privind esenţa în timp. Pentru că timpul însuşi e străin de acea necesitate; este o însuşire alogică a naturii. Orice este adevărat despre o esenţă este adevărat despre ea în orice moment; dar ce este adevărat despre lumea temporală nu este adevărat în orice moment. Devenirea şi schimbarea ca atare pur şi simplu nu pot intra într-o ordine raţională eternă. încercarea de a trece de la acea ordine la una în care unele lucruri există într-un anumit moment, iar altele mai tîrziu, este un *non-sequitur* şi chiar mai rău; dar acest lucru a fost cerut de principiul plenitudinii – a fost în modul cel mai clar cerut atunci cînd acel principiu a fost privit ca o implicaţie a principiului raţiunii suficiente. Dacă o realizare a tuturor posibilelor autentice este esenţială pentru o lume raţională, totul şi toate ar fi existat şi orice eveniment ar fi avut loc continuu în eternitate, într-un *totum simul*; dar natura nu este un *totum simul*. Ceea ce face acest paradox mai evident la Spinoza este faptul că noţiunea de specie nu joacă, de regulă, un astfel de rol în sistemul său aşa cum o face în multe altele, la fel de dedicate acestui principiu. Aşa cum s-a interpretat în mod frecvent, „plinătatea" Universului ar fi fost suficient realizată dacă fiecare *fel* de fiinţă ar fi fost permanent reprezentat în ordinea temporală; speciile, nu indivizii, erau unităţile de care se preocupa Natura. Dar Spinoza sare de obicei brusc de la atributele divine sau „formele infinite" la indivizi existînd la un moment dat şi în alt moment, şi în număr diferit în timpuri diferite. Era evident că în acest sens natura *nu* este constantă, nici permanent „plină"; de aceea Spinoza, în timp ce afirma principiul plenitudinii, era împins către inevitabile şi stridente inconsecvenţe în aplicarea acestui principiu. Progresiva conştientizare a acestei dificultăţi îi va duce pe scriitorii secolului următor la o reinterpretare radicală a principiului.

Prin urmare, Spinoza a exprimat principiul plenitudinii în forma sa cea mai clară şi l-a reprezentat ca fiind necesar

într-un sens strict logic. Totul participa la aceeaşi deplină raţiune de a exista pe care o posedă existenţa lui Dumnezeu în viziunea celor mai mulţi filozofi. Dar Spinoza (spre deosebire de Bruno) nu valorificase acel aspect al principiului plenitudinii care avea sa fie cea mai fecundă consecinţă a sa în secolul al XVIII-lea; ceea ce îl interesa cel mai mult nu era ideea că tot ce poate exista logic trebuie să fie Şi va fi, ci ideea că tot ce există trebuie, printr-o eternă logică a naturii lucrurilor, să fi existat şi să fi existat aşa cum este. Această consecinţă a dialecticii sale, sensul deplinei inevitabilităţi a oricărei caracteristici sau vicisitudini a vieţii umane (mergînd pînă la incapacitatea de a concepe

contrariul), a fost elementul cel mai potrivit temperamentului său moral şi i s-a părut cel mai potrivit pentru a elibera oamenii de chinurile pasiunilor. Universalizarea necesităţii făcea aproape inadmisibilă interpretarea teleologică a lumii; de vreme ce nimic n-ar fi putut fi altfel, se poate spune că nimic nu manifestă un scop sau o preferinţă, o alegere a unei căi bune acolo unde una rea sau mai puţin bună ar fi fost posibilă; astfel chiar aceste distincţii şi-au pierdut înţelesul.

Viziunea alternativă că există doar un punct unde o raţiune a existenţei poate fi găsită în tărîmul esenţelor a fost susţinută de un grup mare de filozofi şi teologi atît înainte cît şi după Spinoza. Conform acestei viziuni, pe lîngă faptul că există, într-adevăr, un *ens necessarium*, fiinţa care există cu necesitate este ea însăşi Voinţă pură, o putere de a alege nu numai independent de cauze externe, dar şi de motive raţionale. A supune voinţa divină constrîngerilor raţiunii ar însemna negarea libertăţii şi dominaţiei ei asupra lucrurilor inferioare ei. Prin urmare existenţa lui Dumnezeu nu implica necesitatea ca lumea fiinţelor finite să existe. Forma extremă şi cea mai consistentă a acestei doctrine

susţinea că nu se poate afirma nici măcar că această tendinţă generală de a crea *ceva*, de a împărtăşi privilegiul existenţei cu alte fiinţe aparţine esenţei divinităţii. Această teză avea, într-adevăr, o dublă rădăcină istorică. Era în primul rînd o manifestare a acelei veneraţii a voinţei iresponsabile care constituia, într-adevăr, doar unul din aspectele teologiei tradiţionale a creştinătăţii. Ar putea fi de asemenea dedusă dintr-una din acele două concepţii platonice opuse despre Dumnezeu care constituiau moştenirea a ceea ce se numeşte teologie creştină. Dacă esenţa zeităţii ar fi aceeaşi cu Ideea de Bine, dacă atributul caracteristic al Realităţii Absolute ar fi autosuficienţa, deşi într-adevăr a creat lumea, Dumnezeu nu ar fi avut nici un motiv să o facă. Nimic din esenţa Sa nu făceanecesar sau dezirabil ca El să aducă la lumină un Univers de fiinţe imperfecte. Actul creator trebuie de aceea conceput ca fiind complet lipsit de temei şi arbitrar în sine şi prin urmare arbitrar prin ceea ce a inclus şi a lăsat deoparte. Aşa cum declara Duns Scotus sau un discipol al său, „fiecare fiinţă se află în relaţie pur accidentală cu bunătatea lui Dumnezeu, de vreme ce prin ele [fiinţele] nu se adaugă nimic bunătăţii Sale; nimic mai mult decît un punct care ar prelungi o linie.”22

Din filozofia medievală şi cea grecească a fost preluată astfel ca axiomă ideea că nimic nu ar putea fi mai contradictoriu în privinţa noţiunii de divinitate decît să admitem că orice din existenţa unei astfel de fiinţe depinde, sau este afectat în vreo măsură, în bine sau în rău, de existenţa sau acţiunea vreunei fiinţe concepute ca distinctă de ea. Poate că supremul triumf al autocontradicţiei printre alte mari astfel de triumfuri din istoria gîndirii a fost fuzionarea acestei concepţii despre o Perfecţiune autoconţi-nută şi autosuficienţa – a acelui Etern Introvertit care este Dumnezeul lui

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

131

Aristotel – pe de o parte, cu o concepţie iudaică despre un Creator temporal si o Putere intermediară activă ce acţiona în favoarea dreptăţii în talmeş-bal-meşul istoric şi, pe de altă parte, cu originara concepţie creştină a unui Dumnezeu a cărui esenţă este dragostea şi care împărtăşeşte toate durerile creaturilor Sale.23 Cînd este aplicată noţiunii creaţiei – care este aspectul acestui sincretism ce ne preocupă aici – doctrina autosuficienţei implică, aşa cum am văzut deja, faptul că, din punct de vedere divin – adică final şi absolut – o lume creată este o inutilitate *lipsită de temei*. Existenţa fiinţelor, aşa cum a spus Augustin, „este un bine de care Dumnezeu nu poate profita în nici un fel”; de aceea, a adăugat el, întrebarea de ce Dumnezeu a ales să creeze este contradictorie şi lipsită de pietate, deoarece caută o cauză pentru acel act primar de pură voinţă care este cauza tuturor celorlalte lucruri24 – în afară de anumite acte de pură voinţă care au fost acordate anumitor fiinţe. Pentru Augustin şi un lung şir de succesori, concepţia platonic-aris-totelică a autosuficienţei divinităţii a devenit astfel o importantă pavăză împotriva doctrinei necesităţii universale. Dacă actul generator de lume ar fi fost determinat de vreun motiv, dacă ar fi avut vreun temei chiar şi în esenţa divină, el nu ar mai fi fost liber; dar pentru că orice acţiune a unei fiinţe autosuficiente trebuie să fie absolut nemotivată, libertatea ei nu ar putea fi pusă la îndoială. Conexiunea celor două idei a fost rezumată de Augustin într-un bine construit sorit* care a jucat un rol important în gîn-direa europeană timp de multe secole: *ubi nulla indigentia*, *nulla necessitas*; *ubi nullus defectus*, *nulla indigentia*; *nullus autem defectus in Deo*; *ergo nulla necessitas*.*25*”

Două elemente importante din tradiţia filozofică – apoteoza platonică şi aristotelică a autosuficienţei şi insistenţa augustiniană asupra primatului voinţei în constituirea realităţii – puteau fi considerate ambele în

aceeaşi măsură ca implicînd faptul că fiinţa care există în mod necesar, deşi a generat alte fiinţe, a făcut aceasta printr-un exerciţiu al libertăţii, nemotivat, inexplicabil, şi prin aceasta accidental. Filozofi şi teologi ai secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea aduc continuu modificări acestei teoreme. în mod special Descartes insistă asupra ei: Dumnezeu trebuie să fi fost *tout-â-fait indifferent* a *creer les choses qu'il a creees*.

Pentru că, dacă un anumit temei sau o anumită înfăţişare a binelui ar fi precedat ordonarea de către Dumnezeu a lumii, atunci fără îndoială L-ar fi determinat să creeze ce e mai bun; dar dimpotrivă, pentru că El a hotărît să facă lucrurile care există cu adevărat în lume, ele sînt din acest motiv, aşa cum stă scris în Biblie, >.foarte bune"; adică temeiul bunătăţii lor stă în faptul că El a dorit să le facă.26

* Sorit = polisilogism contractat prin excluderea concluziilor intermediare, care m polisilogismele anterioare îndeplineau rolul uneia dintre premise.

** Unde nu există lipsă, nu există necesitate; unde nu există pierdere, nu există „Psă; însă nu există pierdere la Dumnezeu; prin urmare nu există necesitate.

132

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Pentru Descartes această dependenţă a lucrurilor de Voinţa Absolută se extindea nu numai asupra existenţei lor ci şi asupra esenţelor sau „naturilor". Nimic din esenţa „triunghiului" nu face intrinsec necesar ca suma unghiurilor interioare ale unei astfel de figuri să fie egală cu două unghiuri drepte, nimic din natura numărului nu cere ca doi şi cu doi să facă patru. Ceea ce nouă ne par „adevăruri eterne" sînt în realitate „determinate doar de voinţa lui Dumnezeu care, ca legiuitor suveran, le-a ordonat şi le-a stabilit din eternitate"27.

Cel puţin în ce priveşte existenţa, aceeaşi consecinţă este dedusă din premisa platonică de către marele clasic al

teologiei anglicane. Episcopul Pearson declară în *Exposition ofthe Creed* (1659) că

Dumnezeu este în privinţa tuturor acţiunilor exterioare absolut liber, lipsit de cea mai mică necesitate... Acele fiinţe înzestrate cu înţelegere şi prin urmare cu o voinţă pot nu numai să fie determinate în acţiunile lor de o putere mai mare, dar *la fel de necesar să fie determinate de proiectul unui bine infinit*, în timp ce *nici una* din aceste două necesităţi nu se poate atribui acţiunilor lui Dumnezeu fără a presupune o putere în afara şi deasupra Omnipotenţei sau o reală fericire lîngă şi deasupra Autosuficienţei. într-adevăr, dacă Dumnezeu ar fi un agent necesar în ansamblul creaţiei, fiinţele ar fi la fel de necesare ca şi El; în timp ce necesitatea fiinţei este un prerogativ indiscutabil al Primei Cauzei.28

Aceasta echivala cu a spune că singurul mod de a scăpa de o filozofie ca a lui Spinoza – pe atunci încă nepublicată – consta în a susţine că Dumnezeu nu a avut nici un motiv pentru activitatea Sa creatoare şi nu a găsit nici o satisfacţie în exercitarea ei.

Expresia acestei teme în poezia filozofică şi religioasă sună cîteodată ca un ecou al unor pasaje clasice cuprinzînd doctrina epicureică a „zeilor j indiferenţi"; cînd Ronsard cîntă, de exemplu, „zeiţa Eternitate" într-o I stranie mixtură de imagistică păgînă şi creştină, ne aminteşte de Lucreţiu sau de Aristotel.

La premiere des Dieux, ou bien loin de souci Et de l'humain travail qui nous tourmente ici, Par toi-meme contente et par toi bienheureuse, Tu regnes immortelle en tout bien plantureuse.29*

Cînd Drummond din Hawthornden a rescris imnul lui Ronsard în engleză şi l-a convertit într-un exemplu mai reuşit şi mai coerent de creştinism platonic, el a reţinut acest pasaj, dar l-a elaborat şi i-a dat un înţeles mai adînc, legînd noţiunea autosuficienţei de cea a creaţiei:

* Prima între zei şi departe de orice grijă / Şi de munca omenească ce ne chinuie aici, / Prin tine însăţi mulţumită, prin tine însăţi fericită / Stăpîneşti nemuritoare, în toate preabogată.

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ 133

No joy, no, nor perfection to Thee came
By the contriving of this world's great frame;
Ere sun, moon, stars, began their restless race,
Ere paint'd with purple clouds was Heaven's round face,
Ere air had clouds, ere clouds weept down their showers,
Ere Sea embraced Earth, ere Earth bore flowers,
Thou happy lived; World nought to Thee supplied.
All in Thy seif Thy seif Thou satisfied.30*

întrebarea dezaprobată de Augustin pe care o astfel de concepţie o genera în permanenţă31 a fost cu pregnanţă exprimată de un platonician de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, John Norris: pentru că Dumnezeu este

... In himself compendiously blest,..
... îs one unmov'd seif center'd Point of Rest, Why, then, if full of bliss that ne'er could cloy, Would he do ought but still enjoy? Why not indulge his self-sufficing state, Live to Himself at large, calm and secure, A wise eternal Epicure?

Why six days work, to frame A monument of praise and fame To Him whose bliss is still the same? What need the wealthy coin, or he that's blest, create?32**

în această privinţă, ca şi în altele, Milton este un interesant exemplu al unei minţi hărţuite de opinii contrare; dar în principal acest poet-teolog tindea către ideea arbitrarietăţii acţiunii divinităţii. El respinge din cînd în cînd doctrina nominalistă extremă a lui Descartes; esenţele lucrurilor sînt logic anterioare oricărei voinţe, astfel încît nici măcar Dumnezeu nu le-ar putea schimba; astfel el declara în *Treatise of Christian Doctrine* că „o anumită necesitate imuabilă şi internă de a proceda corect, independent de

* Nici bucurie nu ai cîştigat, Tu, Doamne, / Şi nici desăvîrşire, cînd Tu ai creat această lume; / Căci înainte ca

soarele, luna şi stelele să îşi înceapă rotirea fără de răgaz, / înainte ca a Cerului rotundă faţă să fie înconjurată de nori de purpură, / înainte să fi existat nori şi înainte ca norii să fi slobozit ploaie, / înaintea ca Marea să 'mbrăţişeze Pământul, şi ca Pământul să rodească flori, / Trăiai Tu fericit; căci nici un sPor Lumea nu-Ţi aducea. / Cuprins în Tine însuţi, Tu însuţi Ţie îţi ajungeai.

* Cuprins în Sine, binecuvîntat... / Punct de Repaus, veşnic nemişcat, / Plin de o fericire fără de sfîrşit, / De ce ar face altceva decît să fie fericit? / De ce să nu Se bucure de autosuficienţă, singur, / Trăind cu Sine în libertate, calm şi sigur, / Un „Jţelept, etern Epicur? / De ce şase zile să muncească, / Un monument de laudă şi faimă SS clădească, / Ce nu-i sporeşte fericirea? / De ce s-ar osteni bogaţii, Cel Binecuvîntat de ce-ar crea?

orice influenţă exterioară, poate exista în Dumnezeu o dată cu o libertate perfectă, ambele principii ale naturii divine tinzînd către acelaşi punct". Totuşi Milton simţea evident că această concepţie înclina prea mult către determinism, pentru că puţin mai tîrziu el a asertat practic concepţia opusă: nu putem „admite că acţiunile lui Dumnezeu sînt ele însele necesare, ci doar că El are o existenţă necesară, pentru că Sfînta Scriptură însăşi stă mărturie că poruncile şi acţiunile Sale, de orice fel ar fi, sînt perfect libere"33. Ideea autosuficienţei divine îl face pe Milton să acorde un accent special lipsei de motivaţie a exercitării puterii de creaţie a divinităţii. Dumnezeu nu este „bun" în sine, în sensul teologic în care bunătatea constă în conferirea de existenţă altor lucruri. „Bunătatea Lui era liberă să se manifeste sau nu."34 „Fără îndoială", ni se spune în *Christian Doctrine*, „era în puterea lui Dumnezeu şi în acord cu perfecţiunea esenţei Sale să nu fi născut pe Fiul Său, în aceeaşi măsură în care creaţia nu ţine de esenţa

divinităţii, care nu are nevoie să se propage”35; – o observaţie reluată în *Paradisul pierdut*:

Nemărginit, Tu, n fiecare număr, Cu toate că eşti Unul, n-ai nevoie Să Te-nmulţeşti.

Atunci cînd îi expune cîteva argumente teologice Creatorului său, Adamj exprimă aproape explicit semnificaţia acestei idei, şi anume că, după toate aparenţele, nu numai că nu este în natura lucrurilor nici o raţiune care să; justifice existenţa unei lumi de fiinţe imperfecte, dar sînt toate motivele caj această lume să nu existe:

Tu, Suveran al Lucrurilor toate, în Tine însuţi eşti desăvîrşit, Nimic aflîndu-se smintit în Tine;... Tu, chiar dacă-n taina Ta eşti singur, în chip divin de Tine însoţit, Nu cauţi vreo obştească legătură.36

Deşi aceste vorbe par ciudate cînd sînt spuse de Adam, ele se dovedesc! a avea în poem o motivaţie dramatică, pentru că acest citat anticipator din Aristote137 îi serveşte interlocutorului uman ca o introducere politicoasă pentru a-l reaminti că el însuşi nu este autosuficient şi de aceea îi trebuie \ un însoţitor în Eden. Dar ceea ce este cel mai evident în pasaj e ca Milton teologul a văzut în acest moment important al naraţiunii sale o ocazie de a afirma din nou că un Dumnezeu absorbit în Sine şi neproductiv ar fi7 dacă este posibil, mai divin, şi că nu există nici o necesitate şi nici un temei pentru existenţa oricărei fiinţe. Zelul lui Milton pentru această teză este *cM* atît mai curios cu cît teologia lui pare aici în dizarmonie cu crezul său etici şi temperamentul său moral.38 Aşa cum au subliniat scriitori recenţi, el nul

a fost un puritan rigorist, ci în multe privinţe un gînditor tipic al Renaşterii umaniste, ce se delecta cu splendoarea şi diversitatea lumii sensibile; valoarea omului nu consta

pentru el în imitarea lui Dumnezeu în privinţa atributelor divine distinctive. Omul nu îşi atinge binele prin încercarea de a se apropia de sau de a fi absorbit în suficienţa divină prin autodisciplină ascetică, prin cultivarea unui *contempus mundi* sau printr-o retragere din acele scumpe înrudiri şi toate Acele pilde ale bunătăţii... între părinte, fiu şi frate.

„înmulţirea" era într-adevăr prima dintre datoriile impuse omului de către divinitatea reprezentată ea însăşi ca generatoare într-o redusă şi neesenţială măsură (în comparaţie cu posibilităţile Sale):

El ne-a cerut să ne-nmulţim! – deci cine
De nu al Omului nimicitor,
Vrăjmaşul lui şi al lui Dumnezeu,
Ne poate îndemna la înfrînare?
... pe cînd prin număr Omul, în nedesăvîrşirea lui aparte,
Fiinţa-şi poate face cunoscută,
Din seamănu-i alt seamăn zămislind.
Şi înmulţindu-şi ne-mplinitul chip în unitate – lucru care cere
O dragoste deplin împărtăşită
Şi cea mai gingaşă prietenie.39

Existau astfel în gîndirea lui Milton unele conflicte interne semnificative şi instructive caracteristice nu numai omului, ci şi perioadei istorice în care trăia. Dar pe noi ne preocupă doar un element în acest complex de idei opuse.

O generaţie mai tîrziu Fenelon a abordat această temă cu acelaşi zel, vizîndu-l pe Spinoza ca principal reprezentant al erorii ce trebuia îndepărtată. Fără îndoială, susţine arhiepiscopul de Cambrai, se poate spune ca este „plus parfait â un etre d'etre fecond que de ne l'etre pas", dar de aici nu urmează că perfecţiunea divină e constrînsă să „creeze". A avea o putere este suficient şi fără exercitarea ei – o judecată ciudată, dar pe care Fenelon a fost constrîns s-o adopte ca singura scăpare de raţionamentul lui Spinoza ca o fiinţă omnipotentă trebuie să fie şi atotcreatoare. Lui Fenelon acest Paradox teologic i s-a părut mai plauzibil

datorită adevărului incontestabil ca, deşi darul vorbirii face fiinţele umane după toate probabilităţile „*mai* Perfecte”, perfecţiunea lor nu e în mod necesar proporţională cu folosirea e către ele a acelei facultăţi: „ii arrive meme souvent que je sois plus Parfait de me taire que.de parler”. Nu există nimic prin urmare în natura divi na care necesită generarea tuturor lucrurilor sau măcar a vreunuia:

„nimic nu este mai fals decît a spune că Dumnezeu a fost obligat de acea ordine care e El însuşi să producă tot ce putea fi *mai* perfect”. La fel de puţin se poate spune că există ceva în esenţele finite care să constituie raţiunea lor de a fi:

Dacă Dumnezeu ia în considerare esenţele lucrurilor, El nu observă în ele nici o determinare de a exista; El găseşte doar că ele nu sînt imposibile pentru puterea Sa... Astfel El găseşte existenţa lor în voinţa Sa absolută; în privinţa esenţei lor, aceasta nu conţine în sine vreo raţiune sau cauză de a exista; dimpotrivă, ea conţine cu necesitate nonexistenţa.40

Orice viziune diferită de aceasta ar face „fiinţa esenţială pentru Creator” \ o parte sau un aspect indispensabil al fiinţei Sale. El ar produce „etern şi cu necesitate” şi astfel nu ar avea libertate şi nici un lung răgaz înaintea creaţiei lumii; iar *ensperfectissimum* ar fi nu un Dumnezeu deasupra lumii în eterna şi absoluta Sa autosuficienţă, ci colecţia completă de fiinţe finite \ concepută ca expresie a acestei necesităţi generative fundamentale.41

Aceste raţionamente aparţinînd unei teologii *a priori* păreau fără îndoială 1 evazive multor gînditori chiar din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea timpuriu; dar aceeaşi concluzie putea fi susţinută pe temeiuri mai em-l pirice. S-ar putea susţine că – fie că ar exista sau nu în esenţa divină o dispoziţie inerentă de a crea – în orice caz anvergura reală şi conţinutul specific al lumii create dovedesc

arbitrarietatea alegerii făcute de autorul ei. Samuel Clarke, de exemplu, abordează mai amănunţit această controversă că Universul este plin de fapte care nu se reconciliază cu doctrina lui Spinoza – adică fapte ce nu sînt „necesare” în sensul cerut.

Toate lucrurile din lume apar în mod clar ca fiind cele mai arbitrare ce se pot 1 imagina... Mişcarea însăşi şi toate cantităţile şi direcţiile ei, legile gravitaţiei sînt complet arbitrare şi ar fi putut fi complet diferite de ceea ce sînt acum. Numărul şi mişcarea corpurilor cereşti nu au nici un fel de necesitate în natura lucrurilor însele... Totul pe pămînt este încă şi mai arbitrar şi în mod clar produsul voinţei, | nu al necesităţii. Ce necesitate absolută poate exista pentru acest număr de specii] de animale sau plante şi nu altul?42

In mod evident, într-o astfel de doctrină principiul plenitudinii nu-şi] găsea locul (deşi cîteodată, ca la arhiepiscopul King, cele două erau contra-] dictoriu combinate). Acel principiu dădea aparent o anumită cunoaştere *a priori* importantă despre alcătuirea lumii existenţilor, deşi se presupunea \ că această cunoaştere poate fi şi empiric confirmată. Dar teologia antiraţio-l nalistă care insista asupra arbitrarietăţii poruncilor divine avea afinităţi mai degrabă cu empirismul ştiinţific. Pentru că astfel de chestiuni ca numărul de specii, continuitatea sau discontinuitatea diferenţelor dintre ele, cantitatea şi distribuirea originară a materiei, existenţa sau inexistenţa vidului sînt pur arbitrare, faptele care sînt expresia acestora trebuie afirmate prin j experienţă sau rămîn necunoscute.

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

137

Prin urmare, era natural ca poeţii filozofi care s-au preocupat cu predilecţie de absolutul divin şi libertatea Sa chiar faţă de constrîngerile raţionale să respingă principiul plenitudinii şi implicaţiile sale. Drummond de j-[awthornden, de exemplu, declara explicit că există un

număr infinit de Idei care nu sînt niciodată împlinite, pentru că Dumnezeu nu doreşte aceasta; în *Hymn to the Fairest Fair* Adevărul apare ca stînd în faţa Tronului Ceresc şi ţinînd o oglindă

Where shineth all that was, That is, or shall be; here, ere ought was wrought, Thou knew all that Thy pow'r with Time forth-brought, And more, things numberless that Thou couldst make, That actually shall never being take.*

Şi Milton pare să fi fost atît împotriva principiului plenitudinii, cît şi a principiului raţiunii suficiente, de aceea nu îl foloseşte în teodiceea sa, nici în *Paradisul pierdut* sau în *Tratatul de doctrină creştină*. Noţiunea de scară ierarhică a naturii nu lipseşte şi legea continuităţii este clar exprimată. Toate lucrurile se compun din

Unica materie primară,
Cu felurite forme înzestrată,
Cu felurite trepte ale substanţei,
Sau ale vieţii-n lucrurile vii;
Substanţele-s mai rafinate însă,
Mai pure, mai spiritualizate,
Cu cît I-s aşezate mai aproape
Sau cu cît tind mai lîngă El să fie, în sferele active lor sortite,
Pînă cînd trupul chiar la duh se-nalţă,
Dar numai în hotarele ce-i sînt
Oricărei specii împărţite...43
... Floarea, fructu-i,
Ce hrana omului alcătuiesc,
Pe o treptată scară sublimate,
Aspiră spre vitalele esenţe,
Şi intelectuale, şi-animale,
Şi, laolaltă, dăruiesc şi viaţa,
Şi simţurile, şi închipuirea,
Şi înţelegerea, din care-apoi,
Se-alege sufletul cu raţiunea.44

* In care străluceşte tot ce-a fost, / Ce e, sau ce va fi; aici, chiar înainte ca ceva să existe / Tu cunoşteai tot ce puterea-Ţi va crea în Timp / Şi chiar mai mult, acele nenumărate lucruri / Pe care Tu le-ai fi putut crea, dar care nu vor exista vreodată.

138

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

139

Există lungi pasaje în care poetul prezintă dimensiunea şi varietatea lumii sensibile; iar în tratatul în proză el repetă fără rezerve cunoscuta maximă scolastică „entitatea este bună, nonentitatea nu este bună”45. Dar concepţia generală pe care a adoptat-o l-a împiedicat să presupună că toate formele posibile există în chip necesar sau chiar tind să existe. Dimpotrivă, actul originar al creaţiei a fost nu numai tîrziu, ci şi restrîns. Cît de puţin l-a influenţat pe Milton dialectica ideii plenitudinii apare cel mai clar în adoptarea de către el a doctrinei lui Jerome şi a lui Origene – pe care Toma d'Aquino şi Dante o respinseseră în mod clar46; conform acestei doctrine creaţia se limita la început la „esenţe cereşti”, naturi spirituale sau eterice. Doar după comportamentul dezamăgitor al acestui cel mai înalt ordin de fiinţe posibile Fiinţa supremă (a cărei autosuficienţă pare să fie complet uitată) s-a gîndit la posibilitatea de „a repara acel neajuns” prin crearea „altei lumi”, incluzînd pămîntul şi omul şi ceilalţi locuitori ai săi – cu alte cuvinte, chemînd la viaţă un anumit număr de lucruri posibile de un ordin inferior.47

In generaţia următoare, principiul plenitudinii a fost încă mai explicit atacat în versuri greoaie de către Blackmore în a sa *Creation* (1712):

Might not other animals arise
Of diff rent figure and of diff rent size?
In the wide womb of possibility
Lie many things which ne'er may actual be:

And more productions of various kind
Will cause no contradiction in the mind...
These shifting scenes, these quick rotations show
Things from necessity could never flow,
But must to mind and choice precarious beings owe.48*

Prin urmare, principiul raţiunii suficiente al lui Leibniz trebuie înţeles istoric în primul rînd în legătură cu aceste preocupări ale predecesorilor şi contemporanilor săi şi cu conflictul dintre doctrinele lor cu privire la relaţia lumii de existenţe finite cu ordinea logică a esenţelor ce constituie primul obiect al intelectului divin. Principiul era, în primul rînd, o afirmare a enunţului fundamental comun lui Spinoza şi majorităţii celor care în aproape toate celelalte privinţe nu erau de acord cu acel filozof – afirmaţia că există cel puţin o fiinţă a cărei esenţă implică în mod necesar şi direct existenţa. Pe scurt, argumentul ontologic este pentru Leibniz o parte a legii

* Oare nu s-ar putea s-apară alte vieţuitoare / De mărimi diferite, cu diferită-nfăţi-şare? / în pîntecul posibilului este adunată / Mulţimea de fiinţe ce nu pot exista vreodată: / Spor de fiinţe din cele care sînt / Nu stîrnesc nici o contradicţie în gînd... / Aceste scene schimbătoare, rotiri rapide ne arată / Că lucrurile n-au fost necesare niciodată / Şi-şi datorează fiinţa întîmplării.

raţiunii suficiente – un fapt recunoscut în secolul al XVII-lea. Tocmai nentru că acea lege e validă noi sîntem îndreptăţiţi să considerăm întrebarea pe ce există mai degrabă ceva decît nimic?" ca prima întrebare a metafizicii (luată separat de ştiinţa fizicii). „Pentru că « nimic » e mai simplu şi mai uşor decît « ceva »."

Această raţiune suficientă a existenţei Universului nu poate fi găsită într-o serie de adevăruri contingente... Raţiunea suficientă care nu are nevoie de nici o altă raţiune trebuie să fie în afara şirului de lucruri contingente şi trebuie să fie un lucru necesar, altfel nu am avea o raţiune suficientă la care să ne oprim.49

Prin urmare, „raţiunea suficientă” nu este altceva decît o necesitate logică ce se consideră inerentă unei esenţe; tocmai în acest sens Leibniz vorbeşte de Dumnezeu ca de *ultima ratio rerum*.

Dar acest principiu înseamnă în plus pentru Leibniz că existenţa tuturor lucrurilor *finite* trebuie să fie şi ea într-un fel întemeiată pe o ordine raţională a Ideilor şi implicaţiilor lor – în lumea celor posibile, o lume care, aşa cum se afirma în mod frecvent, exista în gîndirea lui Dumnezeu „înainte de creaţie”. Aici Leibniz este întru totul de acord cu Spinoza, care, după cum observă primul, a avut perfectă dreptate să se opună acelor filozofi care „declarau că Dumnezeu e indiferent şi că înfăptuieşte lucruri printr-un pur act de voinţă”.50 Dacă ar exista doar un singur fapt în natură care şi-ar avea cauza într-un „fiat”* nedeterminat complet de temeiuri raţionale, lumea ar fi *eo ipso* un produs al „întîmplării oarbe”.51 Iar hazardul nu este pentru filozof o categorie mai satisfăcătoare pentru descrierea alcătuirii esenţiale a realităţii, chiar dacă ea poartă numele pios de Dumnezeu. Această supoziţie prezentă la atîţia contemporani ai lui Leibniz, că numărul existenţilor în general sau al membrilor oricărei clase – de atomi sau de monade sau (ceea ce era forma pur teologică a aceleiaşi dificultăţi) de aleşi – constituie o mică selecţie din totalitatea celor posibile, nu devine pentru Leibniz mai puţin dezagreabilă, chiar presupunînd existenţa unui Selector, dacă slăbiciunea lui pentru acel număr anume este considerată ea însăşi întîmplătoare, o excentricitate neîntemeiată a Atotputerniciei.

Dacă voinţa lui Dumnezeu nu ar avea ca regulă principiul celui mai bun lucru, atunci ori ar tinde către rău, ceea ce ar fi cel mai dăunător, ori ar fi indiferentă la bine Şi la rău în egală măsură şi ar fi călăuzită de întîmplare. Dar o voinţă care şi-ar permite să acţioneze mereu la întîmplare nu ar fi mai de folos în guvernarea Universului decît o aglomerare fortuită de atomi din care Dumnezeu lipseşte. Şi chiar dacă

Dumnezeu s-ar lăsa influenţat de hazard doar în anumite cazuri şi în anumite Privinţe,.. El ar fi imperfect, ca şi obiectul alegerii Sale; nu ar merita completă ncredere; El ar acţiona fără raţiune în acele cazuri, iar guvernarea Universului ar semăna cu anumite jocuri, jumătate o chestiune de hazard, jumătate una de raţiune.52

Decret, ordin.

140

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Leibniz continua prin aceasta tradiţia raţionalismului platonic în teologie, care fusese reprezentată în timpul jumătăţii de secol anterioare de platonicienii de la Cambridge, cu a căror doctrină se aseamănă în multe privinţe a sa proprie. Henry More, de exemplu, scrisese în 1647:

If God do all things simply at his pleasure,
Because he will, and not because it's good,
So that his actions will have no set measure,
Is't possible it should be understood
What he intends?...
Nor of well-being, nor of subsistency
Of our poor souls when they do hence depart,
Can any be assur'd, if liberty
We give to such odd thoughts, that thus pervert
The laws of God, and rashly do assert
That will rules God, but Good rules not God's will.53*

Este total de neînţeles pentru Leibniz, ca şi pentru precursorii săi plato-nicieni, de ce trebuie să considerăm ca o sporire a demnităţii omului sau a lui Dumnezeu acţiunea sau chiar capacitatea de a acţiona fără 6 raţiune determinantă; „este un paradox să reprezentăm ca perfecţiune lucrul cel mai puţin | rezonabil din întreaga lume al cărui avantaj ar consta în a fi privilegiat în detrimentul raţiunii”. Un caracter ca acela atribuit de Clarke şi King Primei j Cauze ar putea fi oferit de un poet unui „imaginar Don Juan” sau un posibil „*homme romanesque* ar

putea pretinde că îl are, sau chiar s-ar putea convinge că efectiv îl posedă; dar nu vom descoperi niciodată în natură o alegere către care cineva nu e îndemnat de o reprezentare antecedenţă a binelui şi răului, de înclinaţii sau temeiuri.”54 Libertatea indiferenţei, pe scurt, „este imposi- J bilă, dar dacă ar exista aşa ceva ar fi dăunător”.

Dacă părăsim pentru moment întrebarea privind înţelesul acestui aspect al principiului raţiunii suficiente pentru Leibniz şi luăm în considerare temeiurile sale de a crede în ea, ele par să fie în principal două, aşa cum reiese din pasajul citat mai sus. Pe de o parte, el prezintă acest principiu ca pe o propoziţie axiomatică a psihologiei: aşa cum toate evenimentele fizice trebuie să aibă cauze eficiente, tot astfel toate alegerile conştiente trebuie să aibă raţiuni ce le motivează, şi aceste raţiuni trebuie să rezide în valorile inerente obiectelor alese. Această propoziţie este pentru Leibniz un „adevăr etern”; „o capacitate de a se determina pe sine fără vreo cauză sau sursă de

I

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

141

* Căci dacă Dumnezeu ar face lucrurile după plac, / Pentru că vrea, nu pentru că e bine, / Astfel încît acţiunile Sale nu au o măsură anume, / E posibil să înţelegem oare / | Care a fost intenţia Sa? / Nici de bunăstarea, nici de subzistenţa / Bietelor noastre suflete cînd pleacă de aici / Nu sîntem siguri, dacă dăm libertate / Acestor gînduri stranii ce pervertesc / Legile Domnului şi fără-nţelepciune-afirmă / Că voinţa-L domină pe Dumnezeu, dar Binele nu domină voinţa Lui.

determinare implică o contradicţie... Este metafizic necesar să existe o astfel de cauză.”55 Dar în esenţă este evident că Leibniz ca şi More adoptă principiul pentru raţiuni ce ar putea fi numite (într-un anumit sens al acestui

termen foarte ambiguu) pragmatice. Concepţia despre lumea în care trăim care ar urma din respingerea acestui principiu era imposibil de acceptat de către o minte ca a sa. Ea însemna a pune Capriciul pe tronul Universului – indiferent de titlul venerabil pe care i l-am da. Această concepţie implica faptul că Natura, lipsită de raţiune, sfidează şi deconcertează raţiunea existentă în om. O lume în care hazardul ar fi atît de predominant încît chiar si paşii pe care-i facem ar fi nesiguri şi nedemni de încredere; incertitudinea ar stăpîni peste tot; orice (în afară, poate, de autocontradicţie) ar exista şi orice s-ar putea întîmpla şi nimic nu ar fi în sine mai probabil decît orice altceva. O astfel de ipoteză nu putea fi susţinută de Leibniz dacă existau alternative; iar principiul raţiunii suficiente i-ar fi părut fără îndoială un postulat practic indispensabil chiar dacă nu l-ar fi considerat, aşa cum a făcut-o, un adevăr logic necesar.56

Totuşi putem remarca în trecere că există o consecinţă stînjenitoare a afirmaţiei că Dumnezeu nu poate face nimic fără raţiune. în controversa sa cu Leibniz, Samuel Clarke îl obligă să conştientizeze această dificultate. Faimosul asin al lui Buridan fiind, prin ipoteză, un asin perfect raţional, era incapabil să aleagă între două grămezi de fîn la fel de mari şi gustoase situate echidistant faţă de nasul său; neavînd o raţiune suficientă de a prefera pe una celeilalte, inteligentul animal a murit de foame în mijlocul abundenţei. Clarke a subliniat în fond că Leibniz atribuia Creatorului său tocmai un astfel de exces iraţional de raţionalitate. Clarke sugera că există unele situaţii în care chiar şi pentru Atotputernic este bine să aleagă una *sau* alta dintre alternative, deşi nu există o raţiune pentru aceasta. în acele situaţii, o divinitate ca aceea imaginată de Leibniz nu ar fi capabilă să acţioneze. Leibniz nu a putut nega că, dacă există astfel de situaţii, tocmai această consecinţă trebuie să urmeze din premisele sale.

Este indiferentă ordinea în care rînduim trei corpuri egale şi în toate privinţele la fel; şi, prin urmare, ele *nu vor fi rînduite niciodată în vreo ordine* de către Acela care nu face nimic decît cu înţelepciune.

Dar Leibniz adaugă că nu poate exista, în nici o lume posibilă, un astfel de echilibru perfect de valoare între două variante.57 Această aserţiune era evident dificil de dovedit şi la prima vedere era foarte improbabilă. Leibniz a ajuns în acest impas datorită acelei excesiv de simple şi cvasimecanice concepţii despre voliţie care, aşa cum am văzut, era unul din sensurile pe care principiul raţiunii suficiente îl avea pentru el. Acolo unde nu există o diferenţă de valoare între două obiecte luate în considerare, un agent inteligent ar fi la fel de incapabil să se mişte ca un fragment de materie aflat 111 echilibru de forţe. Dar nu aceasta este esenţa semnificativă a principiului.

Leibniz ar fi putut în chip binevenit să îl limiteze la propoziţia că unde nu *există* o reală diferenţă între posibile, ceea ce prin natura sa proprie are o mare raţiune de a exista trebuie în mod necesar să fie creat de Dumnezeu.

Pînă aici argumentul lui Leibniz pare să îl situeze de partea lui Spinozaj şi împotriva criticilor acelui filozof. Fiinţa originară există printr-o necesitate logică; este de asemenea necesar ca toate lucrurile ce decurg din eaj să fie înzestrate cu o „raţiune” de a exista în această fiinţă supremă şi în ele! însele; şi aceasta s-ar putea să însemne că toate lucrurile decurg *ex neces-\ sitate divinae naturae* şi că Universul existent este un astfel de sistem cai acela reprezentat de Spinoza – logic inevitabil în cel mai mic detaliu, astfel i încît nici o alternativă n-ar fi putut fi măcar concepută de un intelect infinit, j Totuşi Leibniz declară că a găsit o cale de a evita această consecinţă. Dorind, ca mulţi alţi filozofi, să îşi mănînce prăjitura, dar şi s-o aibă, el i credea că poziţia sa era în aceeaşi măsură diferenţiată de

determinismul cosmic al lui Spinoza, pe de o parte, şi de teoria unei lumi a hazardului, pe de altă parte – aceasta din urmă fie în forma sa teologică, fie în cea naturalistă sau epicureică. Lucrul original şi distinctiv în formularea sa a principiului raţiunii suficiente i se părea a consta tocmai în faptul că acesta era i semnul unei a treia concepţii posibile, opuse ambelor extreme.

încercarea sa de a se delimita de viziunea lui Spinoza se baza pe două! puncte.

(a) La Spinoza, raţiunea divină nu dădea libertate de opţiune voinţei! divine şi nu exista nici o distincţie între ele. O astfel de viziune i se părea discutabilă lui Leibniz în parte din motive asemănătoare acelora arătate în pasajele deja citate din alţi scriitori. Şi Leibniz îşi dorea, cel puţin din cînd j în cînd, un Dumnezeu, despre care se putea spune că posedă o voinţă şi nu doar un intelect constînd dintr-o infinitate de esenţe ce se autorealizează; şi lui Leibniz, ca şi altora, i se părea că metafizica lui Spinoza exclude posibilitatea vreunei filozofii morale. Dar Leibniz avea şi un motiv special pentru a respinge această trăsătură a spinozismului – un motiv care, după părerea lui, arăta în acelaşi timp şi soluţia acestei dificultăţi. Leibniz< observă că Spinoza nu a reuşit să vadă că existenţa trebuie să fie limitată nu numai de către posibil, în sensul logic, ci şi de caracterul composibil (*compossible*); cu alte cuvinte, că orice lume reală trebuie să fie compusă din entităţi care, pe lîngă faptul că sînt consecvente cu ele însele, sînt compatibile şi între ele. Şi, deşi în lumea esenţelor toate „naturile" simple, pozitive îşi găsesc fără dificultate un loc, nu toate combinaţiile sînt posibile atunci cînd luăm în considerare lumea existenţilor concreţi. Prin urmare esenţele, concepute ca materiale ce urmează a fi transpuse uvexistenţă, se împart în seturi, fiecare set excluzînd unele esenţe, dar incluzîndu-le pe toate cele care formează un grup compatibil. Atunci cînd avem în vedere acest lucru, susţine Leibniz, devine evident faptul că a fost nu numai

posi-l bilă, dar a fost chiar foarte probabilă o selecţie a unuia dintre aceste seturi

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

143

i ceea ce a implicat excluderea tuturor celor ce nu-i aparţineau, înainte de aoaritia oricărei lumi de existenţi concreţi; în termeni teologici e foarte orobabil că Raţiunea divină s-a confruntat înainte de-creaţie cu o multitudine – Leibniz spune un număr infinit – de modele de lumi dintre care outea fi creată oricare, dar numai una singură. Se consideră astfel că actul alegerii este o implicaţie logic necesară a înseşi ideii de lume reală. De aici pare să urmeze că principiul plenitudinii nu se poate susţine pentru Leibniz în acelaşi sens absolut ca pentru Spinoza: „întrebarea *utrum detur vacuum formarum*, adică dacă există specii care sînt posibile şi care cu toate acestea nu există" trebuie să-şi găsească un răspuns afirmativ (fiind supusă unei ample modificări ce va fi în curînd menţionată); „Sînt în mod necesar specii care nu au existat şi care nu vor exista niciodată, pentru că ele nu sînt compatibile cu seria de fiinţe pe care Dumnezeu le-a ales."58

Leibniz a fost foarte mîndru de descoperirea acestei noţiuni de composi-bilitate, dar ea nu are un sens definit pînă cînd nu cunoaştem criteriul composibilităţii; iar despre acesta Leibniz nu spune prea mult, iar ceea ce spune nu este deloc clar. O dată, cel puţin, el admite că nu se poate da o formulare acelui criteriu:

Oamenii nu cunosc încă de unde provine incomposibilitatea unor lucruri diferite sau cum se face că esenţe diferite se opun una alteia, de vreme ce toţi termenii pur pozitivi par să fie compatibili *inter se*.*59*

Unele aluzii la o posibilă explicaţie pot fi totuşi găsite în altă parte; şi este o justificare textuală, deşi nu conclusivă, pentru sugestia lui Russell că acest criteriu al composibilităţii consta pentru Leibniz într-o presupusă necesitate ca orice lume posibilă să se supună unor legi

uniforme. Dacă o lume, de exemplu, trebuie să conţină mişcare, atunci trebuie să existe în ea legi invariabile ale mişcării. într-o lume posibilă legea pătratelor inverse va fi una din aceste legi; şi pentru acea lume, nu şi pentru alte lumi posibile, orice aranjament sau mişcare a materiei care nu e în acord cu formula newtoniană vor fi incomposibile. în formularea lui Russell, „ceea ce se numeşte « dominaţia legii» este metafizic necesar în filozofia lui Leibniz”60. Totuşi dacă acesta este sensul dat de Leibniz, el nu îl afirmă clar, nici nu dă vreo aplicaţie detaliată sau vreo ilustrare a lui. Ceea ce totuşi pare evident este că această composibilitate nu se diferenţiază în principiu de posibilitate în sensul tradiţional filozofic al acestui din urmă termen; este pur şi simplu un caz special al acesteia. Nici un adevăr privind cornposibilitatea nu este contingent, ci toate există în natura logică a esenţelor respective. Pe scurt, atît conţinutul fiecărei lumi, cît şi limitarea posi-oilităţii de realizare la *una* dintre ele la întîmplare se numărau printre necesităţile existînd etern în tărîmul Ideilor înaintea alegerii uneia dintre 'Urni căreia să i se acorde privilegiul existenţei.

(b) Prin urmare, introducerea de către Leibniz a noţiunii de composibi-litate nu a diferenţiat în sine, aşa cum pare el să presupună, principiul său al raţiunii suficiente de necesitatea universală a lui Spinoza. Aceasta era doar o rafinare sau explicitare a noţiunii familiare de „posibilitate” pe carel Spinoza ar fi putut s-o accepte fără dificultăţi.61 Rămînea în continuare întrebarea de la început, dacă există ceva, şi dacă da, ce anume este acel] ceva care a făcut necesară alegerea lumii existente dintre toate posibilele. I Aici Leibniz propune o distincţie suplimentară prin care declară că scapăI definitiv de împovărătoarea acuzaţie de spinozism. Leibniz arată că, deşii susţine faptul că voinţa

divină trebuie să fie determinată de cea mai sufi-l cientă raţiune şi de aceea trebuie să o aleagă fără greş pe cea mai bună dintre multe lumi posibile, el nu afirmă „necesitatea metafizică, brutală” a] lui Spinoza, ci o „necesitate morală”. Pentru că alternativa, adică alegerea] uneia din celelalte lumi, nu ar fi imposibilă în sens metafizic; nu ar implica j o contradicţie. Voinţa este, conform principiului raţiunii suficiente, „întot-l deauna mai *înclinată* către varianta pe care o alege, dar nu e stăpînită de necesitatea de-a o alege. Este sigur că o va alege fără ca aceasta să fie ol necesitate.” Astfel, se presupune că rămîne un rest de contingenţă în Uni-] vers şi o dată cu acesta loc pentru libertatea de voinţă a Primei Cauze.62

Distincţia pe care Leibniz încearcă să o instituie aici este evident lipsită] de substanţă; faptul este aşa de evident, încît e imposibil de crezut că un] gînditor de anvergura sa ar fi putut să nu fie conştient de el. El nu putea admite, fără a abandona tot ce este esenţial în principiul raţiunii suficiente, 1 că o raţiune suficientă „înclină” voinţa fără a face alegerea necesară, cu atît mai puţin în cazul unei voinţe iluminate de o inteligenţă infinită. Aşa cum spune Leibniz în mod frecvent şi foarte clar, alegerea oricărei lumi care nu j este cea mai bună ar fi la fel de neconcordantă cu esenţa divinităţii ca şi nonexistenţa; aşa cum admite Leibniz clar într-unui din pasajele în care se | străduieşte să-şi convingă cititorii că Universul său conţine cu adevărat o j anumită contingenţă, „chez le sage necessaire et du sont des choses equiva- j lentes!”63* „Autorul lumii este liber” doar într-un sens care concordă cu | faptul că „face toate lucrurile într-un mod determinat”. Cînd Leibniz spune că, conform principiilor sale, opusul alegerii reale nu ar implica autocontra-dicţia, el confundă două lucruri. Simplul *concept* al existenţei oricăreia din lumile inferioare şi nonexistente este, prin ipoteză, liber de contradicţie dacă este luat în sine, făcînd abstracţie de principiul raţiunii suficiente, dar era im- j posibil ca vreuna din acele lumi să

fie *aleasă* pentru a exista, pentru că aceas-l ta ar contrazice atît perfecţiunea lui Dumnezeu, cît şi însăşi noţiunea de alegere voluntară, una din expresiile căreia este principiul raţiunii suficiente.

Leibniz nu putea susţine în mod consecvent nici că, deşi voinţa divina j trebuia să aleagă cea mai bună lume, alegerea ei era urmarea unei preferinţe

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

145

* La cel înţelept necesar şi cuvenit sînt acelaşi lucru.

nontane, a unui act liber de evaluare din partea celui ce a ales-o. Nici o altă doctrină nu era respinsă de Leibniz cu mai multă înverşunare decît aceasta. Pentru el valoarea era absolut obiectivă şi procesul de evaluare un proces strict logic. Binele ce justifică existenţa şi care poate fi predicabil despre orice esenţă sau grup de esenţe este una dintre proprietăţile ei inerente cunoscute de raţiunea divină, dar aparţinînd tărîmului necesităţii esenţiale sau metafizice care precedă voinţa şi o condiţionează. Valoarea unui obiect este cuprinsă în Ideea sa în exact acelaşi mod în care divizibilitatea fără rest prin alt număr întreg este implicată de Ideea anumitor numere întregi.64 Dacă prin urmare Dumnezeu ar fi declarat o altă lume ca fiind cea mai bună, El S-ar fi contrazis pe Sine la fel de definitiv ca şi cum ar fi spus că patru nu este multiplu al lui doi; cu alte cuvinte, aceste două alegeri îi erau la fel de imposibile, şi deci existenţa oricărei alte configuraţii a lucrurilor decît cea care există a fost dintotdeauna imposibilă.

Prin urmare, un determinism logic absolut este o caracteristică atît a metafizicii lui Leibniz, cît şi a celei a lui Spinoza, deşi în primul caz este mai complicat şi deşi lui Leibniz i-au lipsit candoarea şi curajul de a susţine produsul sigur şi aproape evident al raţionamentelor sale în scrierile lui mai cunoscute fără a-l ascunde în spatele unei frazeologii puţin edificatoare şi înşelătoare – în special prin distincţia, absolut fără sens în lumina celorlalte doctrine ale

sale, dintre raţiunile „constrîngătoare” şi „cele care înclină fără greşeală”. Adevăratul înţeles al principiului raţiunii suficiente în cadrul sistemului său se rezumă astfel la propoziţia că existenţa tuturor celor ce există, precum şi atributele, comportamentul şi relaţiile lor sînt determinate de un adevăr necesar sau de un sistem de astfel de adevăruri. Raţionalitatea Universului susţinută de această formulă este, ca şi la Spinoza, de acelaşi tip cu raţionalitatea unui sistem geometric, aşa cum erau sistemele geometrice concepute în secolul al XVII-lea. Această idee nu ar putea fi exprimată mai clar şi mai pregnant decît a făcut-o Leibniz însuşi într-una din cele mai importante dintre scrierile sale mai scurte, *De rerum originatione radicali* (1697).

In realitate descoperim că toate lucrurile din lume au loc (*fieri*) conform legilor adevărurilor necesare, nu numai geometrice, ci şi metafizice, adică nu numai conform necesităţilor materiale, dar şi conform celor formale; şi acest fapt este adevărat nu numai în general în privinţa raţiunii deja explicate care justifică faptul că lumea mai degrabă există decît nu există şi de ce ea există aşa şi nu altfel; dar chiar şi dacă ar fi să coborîm la detalii observăm că legile metafizice se aplică minunat la întregul Univers... Astfel, avem raţiunea ultimă a realităţii esenţelor şi a existenţelor într-o SIngură fiinţă, care e în mod necesar mai mare decît lumea însăşi,-superioară şi Premergătoare ei.65

Acelaşi determinism cosmic apare într-o teză logică a lui Leibniz care a t cel mai clar exprimată în anumite scrieri ale sale publicate abia în ultimii cincizeci de ani. Această teză este că toate adevărurile contingente

sînt în ultimă instanţă reductibile la adevăruri *apriori* sau necesare. Fără îndoială că noi, din cauza limitărilor înţelegerii noastre umane, nu putem în multe cazuri să realizăm această reducţie; distincţia dintre necesar şi

contingent exprimă o diferenţă autentică şi persistentă între felurile în care anumite adevăruri specifice se prezintă gîndirii noastre. O judecată care ne apare drept contingenţă poate fi dovedită a fi necesară – cu alte cuvinte, poate fi expresia sensului esenţial sau a „naturii" celor conţinute de ea – doar printr-o analiză a acelor noţiuni care ar continua *in infinitum* şi prin urmare ar fi imposibil de realizat de către o gîndire finită. Dar deşi sîntem incapabili să obţinem o cuprindere intuitivă a necesităţii într-o situaţie concretă, putem fi siguri că necesitatea există şi este recunoscută de gîn-direa lui Dumnezeu care vede toate naturile şi relaţiile lor în mod complet într-o singură intuiţie perfectă sau *scientia visionis*. Dacă nu e reductibilă în ultimă instanţă la necesitate, nici o propoziţie nu poate, în opinia lui Leibniz, să fie adevărată; pentru că adevărul unei propoziţii nu poate însemna decît „deducerea predicatului ei din subiect" direct sau indirect, astfel încît subiectul nu ar putea exista singur fără acel predicat.66 Cu alte cuvinte, nici o judecată nu este adevărată decît atunci cînd contrariul său este – pentru o inteligenţă suficient de analitică şi cuprinzătoare – auto-contradictoriu. Echivalenţa acestei propoziţii cu principiul raţiunii suficiente este explicit formulată: se spune că acea *verite primitive que rien n est sans raison* este sinonimă cu afirmaţia că „orice adevăr are o dovadă *a priori* ce provine din noţiunile termenilor săi, deşi nu stă întotdeauna în puterea noastră să ducem la bun sfîrşit această analiză"67. Prin urmare, nu numai prin implicaţiile sale clare, ci şi prin unele definiţii riguroase ale sale, principiul raţiunii suficiente este echivalent la Leibniz cu doctrina spinozistă a necesităţii eterne, aproape geometrice a tuturor lucrurilor.68

Faptul că Leibniz nu a reuşit să stabilească vreo diferenţă esenţială între! a sa „raţiune suficientă" şi „necesitatea" lui Spinoza a fost fireşte observat de gînditorii secolului al XVIII-lea. Joachim Lange, teologul de la Halle, a tratat acest fapt pe larg şi cu argumente perfect valabile, în a sa

Modesta disquisitio (1723) şi în numeroase alte scrieri îndreptate împotriva filozofiei lui Wolff, sistematizatorul şi popularizatorul doctrinelor lui Leibniz. Atît Wolff, cît şi Leibniz, observă Lange, „văd creaţia izvorînd din natura lui Dumnezeu, aşa cum lumina izvorăşte de la soare şi o consideră o parte esenţială şi necesară a naturii Sale". Conform principiilor lui Leibniz, singurul mod în care ceva ar putea, fără contradicţie, să fie altfel decît este, ar fi ca acel lucru să reprezinte o posibilitate într-una din lumile care nu există; în lumea reală, care este, prin ipoteză, singura pe care Dumnezeu ar fi putut-o dori, totul este determinat cu aceeaşi „fatală necesitate" ca în sistemul filozofului evreu.69 O observaţie similară, dar care în acest caz poate nu implică o respingere totală, o găsim mai tîrziu în paginile mai puţin ortodoxe ale *Enciclopediei*. Această operă atestă imensa popularitate

de care se bucura Leibniz la mijlocul secolului; se spune acolo că „doar el singur conferă la fel de multă onoare Germaniei cîtă i-au conferit Greciei platon, Aristotel şi Arhimede la un loc"70. Dar se întreabă:

Cum pot domnii Leibniz şi Wolff să-şi pună principiul raţiunii suficiente în acord cu contingenţa Universului? Contingenţa implică un echilibru egal de posibilităţi- Este prin urmare necesar să afirmăm că lumea există nu contingent, ci în virtutea raţiunii suficiente, ceea ce ne poate duce în pragul spinozismului. Aceşti filozofi încearcă să scape de această dificultate... Dar rămîne adevărat că raţiunea suficientă ştirbeşte contingenţa... Cu cît un plan are raţiuni care pretind existenţa sa, cu atît mai puţin sînt posibile planuri alternative – altfel spus, cu atît mai puţin pot pretinde acestea să existe... Dumnezeu este sursa tuturor monadelor create, care au emanat de la El prin fulguraţii continue... Lucrurile nu pot fi altfel decît sînt.71

Pasajul arată clar că o tendinţă – şi poate principala – a insistenţei lui Leibniz asupra principiului raţiunii suficiente – considerat în secolul al XVII-lea ca una din marile realizări ale filozofiei – era să promoveze doctrina necesităţii universale şi să diminueze groaza inspirată de acel căpcăun care l-a înspăimîntat chiar şi pe Leibniz, metafizica lui Spinoza.

Dar se poate spune că, deşi necesitatea logică este la fel de absolută şi predominantă în Universul lui Leibniz ca şi în cel al lui Spinoza, există totuşi o diferenţă esenţială între cele două prin faptul că pentru Leibniz lucrul care este necesar este realizarea valorii; cu alte cuvinte, prin faptul că principiul raţiunii suficiente, deşi declară că doar o singură lume ar putea să *existe* vreodată, adaugă că aceasta este cea mai bună posibilă – idee care nu se găseşte la Spinoza. Totuşi dacă observăm ce este „binele" care pentru Leibniz stă la baza existenţei oricărui lucru particular sau a lumii reale ca întreg, vom vedea că pînă şi această diferenţă este mai mică şi diferită de ceea ce pare a fi la prima vedere. Vom vedea în acelaşi timp cum principiul raţiunii suficiente se transformă explicit în principiul plenitudinii. Leibniz afirmă deseori destul de clar că poate exista doar o singură raţiune ultimă pentru existenţa unui lucru, mai precis, că esenţa sa pretinde să existe şi inevitabil va reuşi dacă cererea sa nu se interferează cu o cerere similară a unei alte esenţe; iar superioritatea lumii reale faţă de celelalte lumi abstract imaginare constă în faptul că în lumea reală această tendinţă a esenţelor de a exista se realizează într-o mai mare măsură decît în orice altă lume. O *exigentia existentiae12* este inerentă în orice esenţă; *nisi in ipsa essentiae natura quaedam ad existendum inclinatio esset*, *nihil existeret**. Un simplu „posibil" e un lucru frustrat, incomplet; şi de aceea „toate posibilele e caracterizează printr-o aspiraţie (*conatus*) spre existenţă „şi se poate sPune că sînt destinate să existe cu condiţia să fie

întemeiate într-o fiinţă necesară real existentă”. Este adevărat că, aşa cum am văzut, nu toate posi-Dacă prin însăşi natura esenţei ceva nu ar fi înclinat către existenţă, nimic nu ar

148

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

PLENITUDINE ŞI RAŢIUNE SUFICIENTĂ

149

bilităţile ajung la existenţă, pentru că cerinţele composibilităţii le exclud pe unele dintre ele. Dar, cu această restricţie, Leibniz aproape că aplica fiecărei esenţe principiul argumentului ontologic. El se apropie mai mult de această idee chiar în comparaţie cu Spinoza. Argumentul principal al lui Spinoza (deşi nu singurul), trebuie să reţinem, era următorul: fiind dată Ideea unei fiinţe *direct* necesare ca un *point d'appui*, existenţa fiinţelor ce corespund tuturor celorlalte Idei (în limitele posibilităţii) este la fel de necesară.73 La Leibniz acest *point d'appui* pare inutil. Deşi de obicei are grijă să considere ceilalţi existenţi ca logic dependenţi de existenţa lui Dumnezeu, accentul pe care îl pune pe *propensio ad existendum* al fiecărei esenţe separat este deseori atît de categoric încît e dificil să înţelegem în ce mai constă această dependenţă. Necesitatea după care Dumnezeu există ar părea să fie o simplă ilustrare – deşi maxima ilustrare – a acestui atribut generic al esenţei. Siguranţa realizării acestei propensiuni în cazul existenţei divine se datorează poate doar exceptării sale de la cerinţele composibilităţii; este o esenţă *hors concours*, dacă putem spune astfel, şi nu are nevoie să lupte pentru un loc în lumea reală.74 Rezultatul acestei lupte în cazul celorlalte esenţe pare să fie determinat întru totul de proprietăţile *lor*, nu de atributele divinităţii. Leibniz nu ezită să prezinte apariţia realului din mijlocul lumilor posibile ca rezultat al unui proces aproape mecanic în care lumea ce are cea mai mare cantitate de fiinţă potenţială a răzbătut inevitabil la realitate75: |

Din conflictul tuturor posibilelor care rîvnesc la existenţă rezultă în mod imediat că există acea serie de lucruri care favorizează existenţa celui mai mare număr de lucruri posibile... Şi, după cum vedem lichidele formînd, în mod spontan şi prin natura lor, picături sferice, tot astfel în Univers există acea serie care are cea mai mare capacitate (*maxime capax*).*16*

Leibniz şovăie, e adevărat, între două feluri posibile de a înţelege această noţiune de „capacitate maximală”. El a trebuit să admită o gradaţie între esenţe, a cărei expresie era scara gradată a monadelor, avîndu-L pe Dumnezeu la capătul superior. Nu de puţine ori Leibniz pare să implice că, dat fiind „gradele lor de perfecţiune” diferite, unele esenţe pot avea o pretenţie mai mare sau o tendinţă mai puternică spre existenţă decît altele. Astfel, plinătatea lumii reale ar fi mai degrabă intensivă decît extensivă; ea s-ar măsura prin rangul sau gradele de valoare ale membrilor componenţi şi nu prin numărul lor. Următorul pasaj ilustrează acest mod de a concepe noţiunea:

Iar raţiunea aceasta [raţiunea suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu – *n. t.*] nu se poate găsi decît în adecvare sau în gradele de perfecţiune pe care o conţin aceste lumi, fiece posibil avînd dreptul să pretindă existenţă pe măsura perfecţiunii pe care o cuprinde.77

Dar, deşi Leibniz, fără îndoială, înclină deseori către acest tip de frazeologie în scrierile sale de popularizare foarte cunoscute în secolul al XVIII-lea, perspectiva pe care o sugerează aici nu are o consistenţă logică pentru el şi nu este aplicată în explicaţia pe care el o dă alcătuirii reale a lumii. Dacă se presupune că esenţa omului „conţine în germene” de mai multe ori „cantitatea de perfecţiune” specifică esenţei crocodilului şi dacă se mai presupune (aşa cum face Leibniz) că regulile composibilităţii interzic ca două corpuri să ocupe acelaşi spaţiu, atunci s-ar părea, conform pasajului citat mai înainte, că o lume care conţine doar oameni şi nici un crocodil ar fi mai bună decît o lume

în care există amîndoi, de vreme ce crocodilii cu siguranţă ar cere materie şi ar ocupa spaţiu care ar putea fi destinate folosului fiinţelor umane. Dar aceasta este tocmai concluzia pe care Leibniz o ocoleşte. Ca autor al unei teodicee, el încearcă să justifice existenţa crocodililor; el trebuie să arate că principiul raţiunii suficiente cere – în limitele composibilităţii, încă o dată o spunem – ca aceste fiinţe şi toate celelalte posibile legături din Lanţul Fiinţei pînă la cel mai de jos să existe. Prin urmare, ceea ce poate fi numită adevărata sa teorie valabilă în această chestiune este că esenţele au drepturi egale la existenţă. „A spune că unele esenţe au înclinaţia să existe şi altele nu este a spune ceva fără raţiune, pentru că existenţa pare să fie universal legată de toate esenţele în acelaşi fel.”78 Iar superioritatea lumii reale constă în *numărul* diferitelor esenţe realizat în ea – cu alte cuvinte, în varietatea de tipuri – nu în rangul lor metafizic sau în valoarea lor. „Perfecţiunea trebuie localizată în formă [adică, aşa cum arată contextul, în *cantitatea* de forme] sau în varietate; de aici urmează că materia nu este pretutindeni uniformă, ci este diversificată prin faptul că-şi asumă diferite forme; altfel, nu s-ar realiza atîta varietate cîtă este posibilă... Urmează, de asemenea, că a predominat acea serie prin care se putea realiza cea mai mare posibilitate de a gîndi lucrurile ca distincte (*distincta cogita-bilitas*).”*19* „Universul real este colecţia posibilelor *quiforment le plus riche compose*.”**0* „Trebuie să spunem”, îi scrie Leibniz lui Malebranche, „că Dumnezeu produce numărul cel mai mare de lucruri pe care îl poate face”; Şi tocmai pentru acest motiv *legile* naturii sînt atît de simple pe cît e posibil; cu ajutorul acestor legi, Dumnezeu a putut să „găsească loc pentru atîtea lucruri cîte puteau exista laolaltă. Dacă Dumnezeu S-ar fi folosit de alte legi, ar fi fost ca şi cum cineva ar fi construit o clădire de pietre rotunde care lasă mai mult loc liber decît cel pe care îl umplu.”81 Astfel, chiar supoziţia că cea mai simplă ipoteză explicativă este întotdeauna de preferat a fost considerată

de Leibniz – deşi legătura e greu de urmărit – ca un corolar al principiului plenitudinii.

Prin urmare, „binele”, de dragul şi din raţiunea căruia lucrurile există, este pur şi simplu însăşi existenţa – realizarea esenţei; şi lumea care trebuie să existe prin natura eternă a lucrurilor e o lume în care „cantitatea de existenţă este cea maxim posibilă”82. în acest fel, diferenţa dintre aserţiunea nominală a lui Leibniz şi negarea de către Spinoza a cauzelor h aproape că se şterge. Există, desigur, o mulţime de pasaje în opera

lui Leibniz ce tratează în felul tradiţional despre dovezile existenţei unui plan în natură, despre „potrivirea” fiecărui lucru cu toate celelalte şi în 3 special în avantajul omului.83 Dar viziunea lui fundamentală, exprimată în] rezumările sale foarte metodice şi cuprinzătoare ale propriei doctrine, era! că fiecare lucru există nu pentru celelalte lucruri, nu ca un instrument al j unui bine ulterior, ci pentru că esenţa sa, ca orice esenţă, îşi avea dreptul' nemijlocit la existenţă. Iar pentru că aceasta se realizează (pe cît e posibil) j prin necesitate logică şi pentru că realizarea ei se deosebeşte de ceea ce Spinoza considera *ex necessitate divinae naturae* doar prin limitările j inerente regulii de incomposibilitate, rezultatul metafizic al celor două j argumente este totuşi esenţialmente acelaşi.

Cu toate acestea, diferenţa dintre felul leibnizian şi spinozist de al dezvolta ceea ce era în esenţă aceeaşi metafizică fundamentală a fost un fapt important din punct de vedere istoric. Acolo unde Spinoza (aparent) afir-l mase că realizarea principiului plenitudinii, fiind necesară, nu poate fi numită nici bună, nici rea, Leibniz a declarat că, deşi e necesar, acesta este j de asemenea supremul bine; prin această aserţiune el a dat acelui principiu (fără

rezerve) statutul unei doctrine despre valoare ca şi (cu rezerve) acela al unei doctrine despre alcătuirea realităţii. Spinoza, aşa cum am văzut, pare mai interesat de ideea necesităţii Universului decît de cea a plenitudinii sale. j Leibniz era cu adevărat interesat de ambele aspecte ale acestei dialectici; dar el se temea în acelaşi timp întrucîtva de determinismul cosmic spre care conduceau aceste idei, deşi găsea o vie satisfacţie imaginativă şi emoţională în noţiunea de „plinătate" cosmică, pe care dorea s-o împărtăşească citito-j rilor săi.

Limitarea de care a avut parte principiul plenitudinii atunci cînd a fostl înţeles ca o generalizare despre realitate nu s-a dovedit a avea o mare importanţă în aplicarea concretă a metafizicii lui Leibniz la chestiuni ce j ţineau de ştiinţa naturii. Deşi afirmase realitatea unui *vacuum formarum*, cu I alte cuvinte, a nonexistenţei unor posibile, acesta era un vacuum aflat cu totul în afara seriei de forme ce definesc lumea reală. In această lume nu pot fi admise nici un fel de goluri; Leibniz avea o *horror vacui* pe care era sigur că şi Natura o împărtăşea. în structura sa interioară universul *este* un *plenum*, iar legea continuităţii, supoziţia că „natura nu face salturi", poate fi aplicată cu absolută încredere în toate ştiinţele, de la geometrie la biologie şi psihologie. „Dacă cineva ar nega aceasta, lumea ar conţine hiatusuri care ar răsturna marele principiu al raţiunii suficiente şi ne-ar obliga să recurgem la miracole sau la pura întîmplare în explicarea fenomenelor." Aceasta; înseamnă desigur că, de vreme ce tipurile generale de entităţi ce se găsesc efectiv în lume trebuie evident să fie posibile şi composibile şi de vreme ce (aşa cum presupune Leibniz întrucîtva critic) toate speciile acelor tipuri trebuie să fie posibile în aceeaşi măsură, absenţa din realitate a oricărei asemenea specii ar însemna o excludere arbitrară, adică fortuită a unui lucru posibil din existenţă – fapt de neconceput, care, după părerea lui Leibniz, nici nu mai trebuie demonstrat.84

Principiul plenitudinii şi acela al continuităţii ca o formă specifică a sa îi creează dificultăţi cînd ajunge să ia în considerare cele două întrebări asupra existenţei materiei şi a posibilităţii vidului fizic, ultimul fiind un subiect încă mult dezbătut de fizicienii timpului său. în unele pasaje, Leibniz aproape că deduce din aceste principii o dovadă a realismului fizic, aşa cum făcuse şi arhiepiscopul King. Dumnezeu *trebuie* să fi creat materie adevărată pentru că, dacă nu ar fi făcut-o, ar exista nu numai o posibilitate de existenţă nerealizată, ci de asemenea o lipsă de coerenţă în lucruri: „Dacă ar exista numai spirite, ele ar exista fără conexiune necesară (*liaison*) între ele, fără ordinea timpurilor şi a spaţiilor.” Această ordine „necesită materie şi mişcare şi legi ale mişcării”. Şi dacă trebuie să existe materie, atunci ea trebuie să fie continuă; nu pot exista goluri care ar fi putut fi ocupate cu materie şi nu sînt. De aceea Leibniz i-a atacat vehement pe susţinătorii vidului fizic. Dar, pe de altă parte, el a găsit raţiuni care nu necesită a fi prezentate aici86, pentru a conchide că spaţiul e pur şi simplu „ordinea coexistenţelor”, o formă în care entităţi fără întindere reală se percep unele.pe altele şi prin aceasta lumea materială, aşa cum e concepută în cadrul realismului fizic obişnuit, este înlăturată şi corpurile materiale se reduc la statutul echivoc deja menţionat. Pe scurt, principiul plenitudinii vine aici în conflict cu alte motive dialectice care au jucat un rol important în gîndirea lui Leibniz şi în acest punct iese în dezavantaj.87 Cînd, din această perspectivă, Leibniz continuă să-i critice pe cei care cred în existenţa vidului, acest lucru se întîmplă nu pentru că ei susţin că există undeva spaţii goale, ci pentru că ei susţin că există spaţiul real.88 în acelaşi timp, negarea posibilităţii vidului în ansamblul realităţii a cărei manifestare este materia se poate susţine în mod convingător; natura este pretutindeni plină de viaţă, care este dotată cu grade diferite de sensibilitate. „Nu există”, scrie Leibniz în *Monadologia*, „nimic neutilizat, nimic steril,

nimic mort în Univers”; şi în altă parte: „Dacă ar exista vid, este evident că ar rămîne locuri sterile şi nefolosite în care ar fi putut fi totuşi creat ceva fără a aduce prejudicii altor lucruri. Dar este în dezacord cu înţelepciunea posibilitatea ca aceste locuri să existe.”89 „în fiecare particulă a Universului există o lume compusă dintr-o infinitate de fiinţe.”90

Dar, aşa cum implică argumentul metafizic deja schiţat, Natura nu este avidă de simpla cantitate sau de numere; ea caută de fapt maximizarea diversităţii, multiplicarea speciilor şi subspeciilor şi indivizi diferiţi pînă la lrniţa posibilităţii logice. „întocmai precum nu există lipsuri în varietăţile umii corporale, tot astfel există o mare varietate de creaturi inteligente.”91 unele consecinţe notabile ce rezultă din acest aspect al principiului plenitudinii în secolul al XVIII-lea vor fi examinate în prelegerile următoare.

Lanţul Fiinţei în gîndirea secolului al XVIII-lea; locul şi rolul omului în natură

Abia în secolul al XVIII-lea concepţia despre Univers ca Lanţ al Fiinţei şi principiile ce susţin această concepţie – plenitudinea, continuitatea, gradaţia – au atins cea mai largă răspîndire şi acceptare. Acest lucru pare straniu la început. Faptul că un grup de idei a căror geneză li se datora lui Platon şi lui Aristotel şi a căror sistematizare a fost făcută de neoplatoni-cieni a avut o fructificare atît de tîrzie poate părea surprinzător – în special pentru că existau multe elemente în felul de a gîndi al primelor trei sferturi din secolul al XVIII-lea care păreau că se opun acestor ipoteze. Autoritatea lui Aristotel se pierduse de mult. Scolastica şi metodele sale erau, printre aceia care se mîndreau cu „iluminismul” lor, de obicei obiecte de dispreţ şi ridiculizare. Credinţa în metafizica *a priori* speculativă se diminua, şi spiritul baconian (dacă nu chiar metoda baconiană), spiritul metodicei cercetări empirice, îşi continua marşul triumfal în ştiinţă şi era obiect de fervent entuziasm în rîndurile publicului educat. Noţiunea Lanţului

Fiinţei, împreună cu supoziţiile pe care se sprijinea, nu era, evident, o generalizare derivată din experienţă, nici nu era în realitate uşor de reconciliat cu faptele cunoscute despre natură.

Cu toate acestea nu a mai existat o perioadă în care scriitori de toate categoriile – oameni de ştiinţă şi filozofi, poeţi şi eseişti, deişti şi teologi ortodocşi – să discute atît de mult despre Lanţul Fiinţei sau să accepte mai profund schema generală de idei legate de el, sau să extragă cu mai multă îndrăzneală din aceste idei implicaţiile lor latente ori aparente. Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller – toţi aceştia şi o mulţime de alţi scriitori mai puţin importanţi nu numai că au tratat pe larg această temă, dar au tras şi concluzii noi, evitate înaintea lor; acest lucru se întîmpla în timp ce Voltaire şi dr Johnson, o ciudată pereche de combatanţi, duceau o luptă împotriva acestei concepţii. Alături de cuvîntul „Natură", „Marele Lanţ al Fiinţei" era o expresie sacră în secolul al XVIII-lea, jucînd un rol oarecum analog cu cel al binecuvîntatului cuvînt „evoluţie" spre sfîrşitul secolului al XIX-lea.

Faima acestei concepţii în secolul Luminilor nu se datora probabil îi primul rînd unei influenţe directe a filozofiei greceşti şi medievale, pentru

că ea fusese tratată cu insistenţă de doi dintre filozofii de la sfîrşitul secolului al XVII-lea a căror reputaţie avea să predomine în următorii cincizeci de ani. Locke fusese la fel de explicit, deşi mai puţin exuberant decît Leibniz în susţinerea tezelor antice:

în lumea vizibilă şi corporală nu vedem nici o lacună, nici un gol. Pînă jos de tot de noi scoborîrea se face cu paşi uşori şi printr-o serie continuă de lucruri care la fiecare deplasare se deosebesc foarte puţin unele de altele. Există peşti care au aripi şi nu sînt străini de atmosferă şi există

unele păsări care locuiesc în apă, al căror sînge este rece ca cel al peştilor... Există animale atît de înrudite cu păsările şi cu fiarele în acelaşi timp, încît se află la mijloc între ambele. Animalele amfibii leagă fauna terestră cu cea acvatică;... fără a mai pomeni de ceea ce se spune tainic despre sirene şi oameni de mare. Există unele animale care par să aibă tot atîta cunoaştere şi raţiune ca acelea numite oameni; şi regnul animal şi cel vegetal sînt aşa de strîns legate, încît dacă veţi lua treapta cea mai de jos şi cea mai de sus a celuilalt, cu greu se va percepe vreo diferenţă între ele. Şi aşa mai departe, pînă cînd ajungem la particulele de materie cele mai de jos şi mai anorganice; vom găsi peste tot că diversele specii sînt legate împreună şi se deosebesc prin nuanţe aproape imperceptibile. Şi cînd contemplăm nemărginita putere şi înţelepciune a ziditorului, avem motiv să credem că este potrivit cu armonia măreaţă a Universului şi cu marele scop şi nesfîrşita bunătate a ziditorului ca şi speciile de creaturi să urce pe trepte uşoare de la noi către nemărginita lui desăvîrşire, astfel cum le vedem coborînd de la noi în jos.1

Addison a făcut cunoscut acest aspect al metafizicii platonice chiar acelei părţi din public care nu citea operele filozofilor şi teologilor, referindu-se în repetate rînduri la el în ziarul său *Spectator* – de exemplu în nr. 519.

Bunătatea infinită este de o Natură aşa de comunicativă încît pare să se delecteze în a dărui Existenţă fiecărui grad de Fiinţă Perceptivă. Pentru că aceasta este o Speculaţie pe care deseori am urmat-o cu mare Plăcere, o voi dezvolta mai departe luînd în considerare acea parte din Scara Fiinţelor care se încadrează în Cunoaşterea noastră. Sînt multe alte creaturi... care nu au nici un simţ în afară de pipăit şi gust... E minunat să observi prin ce progres gradual traversează Lumea Vieţii o prodigioasă varietate de specii înainte ca să se nască o fiinţă cu toate Simţurile complete... Dacă după aceasta cercetăm acele Perfecţiuni interioare ale Şireteniei şi Capacităţii, sau ceea ce numim în general

Instinct, le găsim ridicîndu-se m acelaşi fel, imperceptibil una deasupra alteia şi primind îmbunătăţiri adiţionale, conform cu Speciile cărora le aparţin. Acest progres din Natură este atît de gradual încît cea mai desăvîrşită Specie Inferioară se apropie foarte mult de cea mai nedesăvîrşită Specie a treptei care este imediat deasupra ei... Bunătatea Fiinţei Supreme se vede la fel de bine în Diversitatea ca şi în Multitudinea Creaturilor vii. Dacă ar fi făcut o singură Specie de Animale, nici una din celelalte nu s-ar fi bucurat de Fericirea Existenţei; de aceea a *inclus* în Creaţie toate gradele de Viaţă, toate Posibilităţile Fiinţei. întregul Abis al Naturii, de la Plantă la Om, e umplut cu diverse Feluri de Creaturi ridicîndu-se una deasupra alteia într-o Ascensiune aşa de subtilă şi uşoară, încît nu poate exista un grad de Percepţie care să nu apară în vreo Parte a Lumii Vieţii.2

154

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Un alt scriitor, teologul anglican Edmund Law, nu e mulţumit nici cui această viziune a „completitudinii" creaţiei, dar, după ce îl citează pe] Addison, adaugă faptul că în cadrul fiecărei specii trebuie să fi fost generaţi i atît de mulţi indivizi cîţi puteau să existe:

In acord cu observaţia că nu există nici un fel de *abis* sau *vid*, nici o verigă lipsă j în acest măreţ lanţ de fiinţe şi nici o raţiune pentru această lipsă, va părea extrem' de probabil că fiecare ordin distinct, fiecare clasă sau specie ce îi aparţin, este atît de plină pe cît propria sa natură i-o permite sau pe cît Dumnezeu consideră potrivit, j Există atîţia indivizi într-o clasă cîţi ar putea exista împreună fără vreun *inconve-l nient* sau vreo *dificultate*. Sîntem siguri că nimic altceva decît o *imposibilitate* în natura lucrului sau un mai mare (*sic*) inconvenient nu poate limita exercitarea puterii lui Dumnezeu sau nu îl poate împiedica de a produce din ce în ce mai multe fiinţe reuşite... Avem cel mai serios motiv să conchidem că totul este cît se poate de perfect în felul său şi că fiecare sistem este în sine deplin şi complet.3

Dintre numeroasele aplicaţii ale acestor idei generale vom lua în conside-rare în prelegerea de faţă anumite deducţii obţinute de aici în legătură cu omul – statutul său în ierarhie, natura sa şi consecinţele etice ale acestui loc.

A. *Lanţul Fiinţei şi locul omului în Natură*. Am examinat deja efectele j credinţei în infinitatea lumii şi pluralitatea lumilor locuite – care e în sine o inferenţă din principiul plenitudinii – asupra concepţiei omului despre locul şi importanţa sa în sistemul cosmic. Această credinţă, aşa cum am văzut, nu a diminuat respectul de sine al omului în măsura în care ne-am fi aşteptat şi în care s-a crezut deseori acest lucru. Dar patru alte implicaţii ale noţiunii Scării Fiinţei infinitezimal gradate şi complete au contribuit cu siguranţă la scăderea evaluării importanţei şi unicităţii cosmice a omului; aceste probleme au fost mult discutate de filozofi şi popularizatori ai ideilor filozofice din secolul al XVIII-lea.

1. Din principiul plenitudinii decurgea faptul că fiecare verigă în Lanţul de Fiinţe există nu doar şi nu în primul rînd în avantajul altei verigi, ci pentru sine însăşi, sau mai precis pentru a realiza completitudinea seriei de forme, acesta fiind obiectivul principal al divinităţii în crearea lumii. Am văzut deja că, deşi esenţele nu erau de valoare egală, toate aveau drepturi egale la existenţă în limitele posibilităţilor raţionale; şi prin urmare adevărata *raison d'etre* a unei specii nu trebuia căutată în utilitatea ei pentru vreo alta. Dar această implicaţie venea în conflict cu o veche idee, măgulitoare pentru om, care persista în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. „Teologia fizică” atît de iubită de autorii operelor de edificare religioasă, atît deişti cît şi ortodocşi, era în intenţie o dovadă a existenţei lui Dumnezeu; dar de fapt era o glorificare a omului. Pentru că în mare parte se baza pe supoziţia că toate celelalte creaturi există pentru folosul omului. *Tout est cree pour l'homme* este în acelaşi timp o premisă tacită cît şi concluzia triumfătoare a acelei lungi serii de argumente teologice care constituie o j

narte atît de extinsă a gîndirii filozofice a secolului al XVIII-lea şi este unul din cele mai curioase monumente ale prostiei omeneşti. Această epocă nu face decît să repete în această privinţă o idee frecvent exprimată în Evul Mediu. Principalul manual de scolastică declara:

Aşa cum omul este făcut pentru folosul lui Dumnezeu, anume ca să-l servească pe acesta, tot astfel, lumea este creată pentru a-l servi pe om.4

Bacon tratase aceeaşi temă:

Dacă examinăm cauzele finale, omul poate fi considerat drept centrul lumii într-o asemenea măsură, încît dacă omul ar dispărea din lume, tot restul ar părea confuz, fără ţintă şi fără rost... ducînd spre nicăieri. Pentru că întreaga lume lucrează în serviciul omului; şi nu există nimic din care acesta să nu tragă un folos... într-o asemenea măsură, încît toate lucrurile par să lucreze pentru folosul omului, nu al lor înseşi.5

într-o operă teologică protestantă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, mult admirată în secolul următor, se scrie:

Dacă examinăm cu atenţie în ce constă valoarea celor mai frumoase părţi din Univers, vom descoperi că ele au valoare doar prin relaţia lor cu noi, numai în măsura în care sufletul nostru le ataşează o valoare; valoarea conferită de om dă importanţa rocilor şi metalelor, folosul şi plăcerea omului dau măsura valorii plantelor, copacilor şi fructelor.6

„în natură nu numai plantele, ci şi animalele", spune Fenelon, „sînt făcute pentru folosul nostru." Animalele de pradă pot părea o excepţie; dar „dacă toate ţările ar fi locuite şi s-ar supune legii şi ordinii aşa cum ar trebui, nu ar exista animale care să atace oamenii". Totuşi şi animalele sălbatice servesc omului – în parte ca un mod de cultivare a curajului şi forţei fizice, în parte ca ajutoare pentru păstrarea păcii internaţionale. Pentru că şi Fenelon îşi dădea seama că omul are nevoie de un „substitut moral pentru război"; el a propus să se satisfacă această nevoie

menţinînd rezervaţii de „animale feroce” în regiuni îndepărtate către care se puteau orienta acei oameni care aveau înclinaţii pentru manifestări războinice. Iar generozitatea naturii se manifesta şi prin acest mod de a furniza fiinţe războinice din alte specii pentru a fi ucise, astfel încît oamenii să fie eliberaţi de necesitatea de a se ucide unii pe alţii.7 Aşa cum spunea Bernardin de St. Pierre ale cărui *Etudes de la Nature*, 1784, erau considerate o capodoperă a acestui gen, Creatorul a avut în vedere „numai fericirea omului. Toate legile naturii sînt gîndite pentru a ne satisface necesităţile.”8

Viziunea Lanţului Fiinţei se opunea cu putere nu numai acestei supoziţii că restul creaţiei serveşte omului, ci şi – deşi mai puţin evident – premiselor argumentului teleologic în general, cu toate că existau şi alte consideraţii care se opuneau acestei forme de vanitate umană. Galilei scrisese: »Ne arogăm prea multe dacă presupunem că grija pentru noi este activitatea

adecvată a lui Dumnezeu, ţelul final dincolo de care înţelepciunea şi puterea divină nu se întind.”9 In mod clar influenţat de principiul plenitudinii, Henry More declara:

Nu trebuie să fim scandalizaţi... de faptul că există o preocupare atît de atentă pentru astfel de creaturi demne de dispreţ, cum sînt considerate ele [animalele inferioare]. Căci aceasta vine doar din Mîndrie şi Ignoranţă sau dintr-o trufaşă Presupunere că, fiind încurajaţi să credem că într-un anumit Sens toate lucrurile sînt făcute pentru Om, ele nu sînt făcute prin urmare pentru ele însele. Dar cel care spune aceasta nu cunoaşte Natura lui Dumnezeu şi Ştiinţa lucrurilor. Căci dacă un Om bun este milos cu Animalul său, atunci cu siguranţă un Dumnezeu bun este darnic şi binevoitor şi îi place ca toate Fiinţele Sale care au Viaţă şi Simţuri şi se pot bucura să se bucure.10

Descartes a fost totuşi principalul oponent în secolul al XVII-lea nu numai al unei teleologii antropocentrice, ci al tuturor formelor de raţionament teleologic în ştiinţă. În afară de alte obiecţii aduse, el considera această teorie şi în contradicţie cu unele fapte evidente.

Nu este deloc probabil că toate lucrurile au fost create pentru noi în aşa fel, încît Dumnezeu nu are nici un alt scop în crearea lor... O astfel de presupunere, cred, ar fi fără sens în legătură cu chestiuni fizice; pentru că nu ne putem îndoi că există o infinitate de lucruri, sau că a existat cîndva deşi acum nu mai există, iar aceste lucruri nu au fost niciodată observate sau înţelese de om şi nu i-au fost niciodată de nici un folos.11

într-adevăr, cei mai mulţi dintre filozofii mai mari ai secolului al XVII-lea repetă aceeaşi remarcă. Leibniz îl concurează deschis pe Spinoza în teorema *non omnia hominum causa fieri*}*2* Nu este suprinzător, observă el, că „găsim în lume lucruri care nu ne plac", de vreme ce „ştim că ea nu a fost făcută doar pentru noi". Este de fapt „absurd", spunea arhiepiscopul King, să ne imaginăm că „pămîntul a fost făcut de dragul omului şi nu al Universului"; nimeni care „nu e orbit de mîndrie şi ignoranţă" nu ar putea gîndi aşa ceva. Aceeaşi afirmaţie este principala temă a polemicii lui Bolingbroke împotriva tuturor „teologilor", cu excepţia lui King, care e cuprinsă în *Frag-ments*, *or Minutes ofEssays*, de unde Pope a luat probabil majoritatea ideilor pentru Prima Epistolă din *Essay on Man*. Acordul deistului cu apologetul ortodox este aici complet. Bolingbroke declară, e adevărat, că dispreţuieşte toate speculaţiile teozofice, toate pretenţiile teologilor de a primi îndemnuri secrete de la Cel Suprem; faţă de Platon şi de discipolii săi el are un viu dispreţ. Cu toate acestea şi el susţine pînă la urmă în mod tacit că nu este în totalitate ignorant în privinţa „planului Autorului întregii naturi". Completitudinea cosmosului ca întreg este, afirmă sigur Bolingbroke, adevărata *raison d'etre* a Universului. Nu avem

nici un motiv să credem că „înţelepciunea Infinită nu a avut alt scop în facerea omului” – sau a oricărei alte verigi din lanţ – „decît crearea unei fiinţe fericite.”13

Locuitorii dotaţi cu sensibilitate ai globului nostru au caractere diferite, ca acele *dramatis personae*, şi urmăresc ţeluri diferite de acţiuni în fiecare scenă. Părţile lumii materiale, ca şi maşinile dintr-un teatru, au fost concepute nu pentru actori, ci pentru acţiune; şi întreaga ordine şi tot sistemul dramei ar fi distruse şi stricate dacă s-ar face vreo schimbare în oricare dintre cele două.14

Pe scurt, Universul a fost făcut pentru ca toate formele posibile de fiinţă să se manifeste conform naturii lor. în acest fel, nu era deloc necunoscut la începutul secolului al XVIII-lea ceea ce un scriitor al timpului nostru a numit *le point de vue spectaculaire* – pietatea cosmică şi acel tip de încîntare romantică în faţa lumii ce se pot naşte nu din vreo credinţă în adaptarea ei la nevoile sau speranţele omului, ci din infinita ei bogăţie şi diversitate ca spectacol, măreţia complexei şi deseori tragicei drame pe care o prezintă.15 Această teză favorită pentru atît de mulţi autori ai secolului al XVIII-lea a fost cel mai concis formulată de Goethe în poemul său *Athroismos* (1819): „fiecare animal este un scop în sine”:

Zweck sein selbst ist jegliches Tier.

2. O a doua consecinţă de acelaşi fel a fost deseori obţinută din concepţia acceptată despre poziţia relativă a omului în Lanţul Fiinţei. Cea mai frecventă afirmaţie în această privinţă era că omul este „veriga mijlocie” în lanţ. Aceasta nu însemna în mod necesar sau (cred) obişnuit că speciile superioare sau inferioare lui sînt egale în număr. Din contră, Locke credea că „avem motive să fim convinşi că există mult mai multe specii de creaturi deasupra noastră decît sub noi, deoarece noi sîntem ca stadiu de perfecţiune mult mai departe de fiinţa nemărginită a lui Dumnezeu decît de fiinţele cele mai de jos şi de cele care se apropie mai mult de neant”16. Addison formulează acest

raţionament şi mai tranşant; „spaţiul şi locul” de deasupra sînt infinite şi trebuie toate umplute; dar numărul nivelurilor inferioare este finit.17 Omul nu se afla deci la jumătatea drumului în serie, ci către capătul inferior al ei. El era „veriga de mijloc” în sensul că era punctul de tranziţie de la formele de viaţă pur sensibile la cele intelectuale. Era aceasta o viziune măgulitoare asupra omului sau, dimpotrivă, umilitoare? Poetului Young, care interpreta noţiunea de poziţie de mijloc în mod literal, această noţiune 1 se părea că permite omului să aibă o opinie înaltă despre sine; el este o

Distinguished link in being's endless chain, Midway from nothing to the deity.*

Dar pentru majoritatea celor care meditau asupra poziţiei în Univers atribuită omului în această viziune, acest fapt era un motiv în plus de umilinţă. Di omul era doar cu puţin mai jos decît îngerii, el era totuşi mai jos decît

Verigă însemnată în nesfîrşitul lanţ, / La mijloc între neant şi Dumnezeu.

îngerii cei mai de jos sau decît toate celelalte fiinţe spirituale; iar ierarhiile I de deasupra sa erau atît de numeroase, încît atunci cînd se gîndea la ele erai cuprins de un complex de inferioritate rasială rezultat în mod natural. „Prin- i cipalul folos al cercetării acestor ierarhii de Fiinţe”, scria Sir William Petty 1 (1677), „este să lase omul să vadă că mai jos de Dumnezeu se pot afla j milioane de fiinţe superioare omului. în timp ce omul se consideră în gene-l ral a fi cel mai important şi mai aproape de Dumnezeu.” Pentru că aceasta 1 îi arată că „există fiinţe în... orbitele Stelelor fixe... care îl întrec incom-l parabil [mai mult] pe om în simţul demnităţii şi al imperfecţiunii decît j întrece omul cele mai dezgustătoare insecte”18. Dacă – scria în 1710 o

doamnă cultivată şi faptul că acest pasaj are un astfel de autor arată că acest j mod de a gîndi era un loc comun...

... dacă... ne gîndim mai departe, dată fiind o Scară a Fiinţei, care ajunge de la j prima Cauză pînă la cel mai imperceptibil Efect, de la Creatorul infinit pînă la cea j mai mică dintre Producţiile Sale, avem motive să credem că, aşa cum vedem o 1 nenumărată Adunare de Fiinţe dedesubtul nostru şi fiecare Specie din ce în ce mai puţin desăvîrşită pînă cînd se ajunge într-un Punct, un Solid indivizibil, tot astfel deasupra noastră există un număr aproape infinit de Fiinţe care ne întrec la fel de mult precum întrecem noi cele mai mici Insecte sau Plante; în comparaţie cu i aceste Fiinţe, cele mai elevate Genii, cei mai mari Maeştri ai Raţiunii, cei mai luminaţi şi neobosiţi Cercetători ai Cunoaşterii sînt doar Copii care nu merită să, participe nici în cea mai de jos Clasă din Şcoala înţelepciunii şi, prin urmare, nu putem decît să avem Gînduri de dispreţ la adresa noastră, nu putem decît să ne ruşinăm de Aroganţa noastră şi să privim în urmă cu Ruşine la Exemplele Nebu- j niei noastre.

Eu cred că văd acele strălucite Inteligenţe... care prin Demnitatea Naturii lor se j ridică către Nivelurile sublime, către cea mai intimă Uniune pe care Minţile create o pot avea cu Supremul Bine, privindu-ne pe noi cu un Zîmbet dispreţuitor, dar cu un dispreţ amestecat cu Milă.19

Addison a rezumat acest argument cîţiva ani mai tîrziu: „Dacă noţiunea de ascensiune graduală a Fiinţelor de la cea mai puţin importantă la cea mai înaltă nu este pură închipuire, se prea poate ca un înger să fie superior Omului, aşa cum Omul e superior Creaturii care se apropie cel mai mult de Natura raţională.”20 Filozoful Formey mărturiseşte aceeaşi impresie pe care a avut-o la familiarizarea sa cu această concepţie a Scării Fiinţei:

Cît de puţine motive am să mă consider mai presus de alte lucruri şi de unde pot lua motive de mîndrie? Pînă acum obişnuiam să mă consider cu îngîmfare una din *i* cele mai

preţioase creaturi ale Domnului, dar acum înţeleg cît de mult mă înşelam. Mă găsesc în partea inferioară a Scării şi singurul lucru cu care mă pot mîndri este j că am o mică superioritate faţă de fiinţele iraţionale; lucrurile nu stau întotdeaur astfel, pentru că există multe lucruri în care ele posedă avantaje pe care eu nu le: Dimpotrivă, eu văd deasupra mea o multitudine de inteligenţe superioare.21

Nu era, bineînţeles, nimic nou în credinţa în multe niveluri de „inteligenţă" superioare omului; pasajele citate pînă aici ilustrează persistenţa acestei idei, baza ei filozofică recunoscută în viziunea generală a Lanţului Fiinţei şi efectul său asupra concepţiei despre sine a omului. Dar în secolul al XVIII-lea această concepţie a început să ia o formă mai naturalistă. Această tendinţă apare în unele pasaje ale lui Bolingbroke. El presupunea că prin observaţii se stabileşte faptul că există un neîntrerupt Lanţ al Fiinţei „aproape de la nonentitate pînă sus la om"; întocmai ca scolasticii pe care îi ridiculiza, el credea că, deşi nu avem dovezi empirice corespunzătoare în această privinţă, „avem în schimb cele mai probabile motive care să ne convingă de faptul că el continuă pînă la fiinţe infinit inferioare divinului, dar mult superioare omului". Dar aceste fiinţe superioare nu erau pentru el ierarhiile de îngeri, ci pur şi simplu locuitorii celorlalte planete din acest sistem solar sau din altul. El dă un motiv interesant, pe lîngă postulatul general al plenitudinii, pentru a crede în existenţa verigilor superioare din lanţ: faptul că puterile intelectuale ale omului sînt cu mult inferioare posibilităţilor maxime chiar ale unei inteligenţe finite.

Nu ne putem îndoi de faptul că nenumărate lumi şi sisteme de lumi compun acest uimitor întreg, Universul; la fel de puţin ne putem îndoi că planetele ce se învîrt în jurul soarelui sau în jurul altor sori sînt locuite de fiinţe vii, potrivite pentru a fi locuitorii lor. Cînd avem această privelişte în faţa ochilor mai putem fi atît de proşti sau

îngîmfaţi sau impertinenţi încît să ne imaginăm că sîntem singurele ori cele mai importante între fiinţele raţionale create? Noi, care trebuie să fim conştienţi, în cazul în care nu sîntem nebuni şi nu ne-am pierdut uzul raţiunii, de imperfecţiunea raţiunii noastre? Nu ar trebui să credem mai degrabă că, aşa cum există o gradaţie de simţire şi inteligenţă de la fiinţe animale imperceptibile pentru noi fără ajutorul unui microscop şi chiar cu ajutorul lui din cauza micimii lor, pînă la om în care, chiar dacă ar fi pe treapta lor cea mai înaltă, [aceste însuşiri] rămîn imperfecte, tot aşa există o gradaţie pornind de la om, trecînd prin variate forme de sensibilitate, inteligenţă şi raţiune pînă la fiinţe care nu pot fi cunoscute de noi din cauza distanţei la care se află de noi şi al căror rang în sistemul intelectual întrece chiar şi închipuirile noastre? Acest sistem, ca şi cel corporal,.. probabil că a fost prezent în Gîndirea Divină înainte de a le face să existe.22

Pe scurt, şi Bolingbroke, în ciuda demonstraţiei sale de agnosticism, dorea sa creadă în Univers; acest lucru i se părea imposibil fără postulatul că natura a produs undeva specii superioare ca raţionalitate lui *homo sapiens*. E lipsit de raţiune pentru un om să se plîngă de defectele inteligenţei lui; doar un segment din această ierarhie există pe planeta noastră şi se dovedeşte a fi o fiinţă nu cu totul iraţională, dar în mare parte foarte proastă, care ocupă un anume loc în serie – cu puţin mai înalt decît celelalte fiinţe ce locuiesc acelaşi glob şi totuşi cu mult mai jos decît celelalte. Dacă, în ciuda umitârilor sale, omul ar lipsi, schema ar fi incompletă, şi prin urmare imperfectă. Pope exprimă acelaşi dispreţ pentru om în patru versuri muşcătoare:

Superior beings when of late they saw A mortal man unfold all Nature's law, Admir'd such wisdom in an earthly shape, And shew'd a NEWTON as we shew an Ape.23*

Aceeaşi noţiune a fost mai tîrziu elaborată pe un ton mai optimist de j către Kant:

Natura umană ocupă într-un fel treapta de mijloc în Scara Fiinţei,.. la distanţă j egală de cele două extreme. Chiar dacă existenţa sublimelor clase de fiinţe raţionale care locuiesc pe Jupiter sau Saturn îi stîrnesc invidia şi îl umilesc dîndu-i sentimentul propriei inferiorităţi, el îşi poate regăsi mulţumirea şi satisfacţia întor-cîndu-şi privirea către acele ranguri inferioare care locuiesc pe planetele Venus şi Mercur şi sînt mult inferioare perfecţiunii naturii umane.24

Totuşi Kant credea că descoperise o raţiune fizică pentru această distri-buire inegală printre planete a gradelor de raţionalitate. în această fază de început a dezvoltării sale filozofice, el nu se îndoia că funcţiile mentale sînt condiţionate de corpurile materiale cu care sînt asociate. „Este sigur faptul că omul obţine toate conceptele şi reprezentările sale din impresiile pe care Universul le produce asupra lui prin corpul său"; chiar şi „puterea de a compara şi combina" aceste impresii, „care poate fi numită facultatea de a gîndi, este total dependentă de constituţia materiei cu ajutorul căreia Crea-, torul l-a creat"25. Cu cît distanţa faţă de soare a unei planete e mai mare, cu atît primeşte mai puţină căldură şi energie solară; şi pentru ca viaţa şi inteligenţa să subziste pe cele mai îndepărtate planete, materia din care sînt create fiinţele de pe acele planete trebuie să fie „mai uşoară şi mai fină", iar structura fiziologică a organismelor, atît animale cît şi vegetale, trebuie să fie mai delicat şi complicat organizată. De aici Kant conchide că există o lege „al cărei grad de probabilitate e cu puţin inferior deplinei certi- \ tudini", o lege conform căreia superioritatea naturilor gînditoare, rapiditatea înţelegerii lor, claritatea şi intensitatea conceptelor care sînt determinate de expresii ale lumii

exterioare, capacitatea lor de a combina aceste concepte şi, în cele din urmă, eficienţa lor practică – pe scurt, întreaga amploare a perfecţiunii lor devine mai înaltă şi completă cu cît locul unde locuiesc ele este mai îndepărtat de soare.26

în acest fel, „slăbiciunea inteligenţei omului", confuzia (*Verwirrung*) ideilor sale, posibilitatea extrem de mare de a face erori şi depravarea naturii sale morale – de care Kant este cel puţin la fel de conştient ca şi Bolingbroke – sînt consecinţele necesare ale dependenţei gîndirii lui de o „materie

* Fiinţele superioare cînd de curînd văzură / Un muritor înfăţişînd întreaga lege a Naturii / Admirară aşa o-nţelepciune în formă pămîntească / Şi-l arătară pe Newton cum arătăm noi o maimuţă.

I

grosolană şi inertă". Insă locuitorii mai fericiţi ai planetelor mai îndepărtate sînt liberi de aceste obstrucţii fizice asupra activităţii mentale.

La ce mare progres al cunoaşterii va fi ajuns gîndirea acelor norocoase fiinţe din sferele cereşti mai înalte! Ce efecte benefice va fi avut clarificarea înţelegerii lor asupra condiţiei lor morale!... Ce marcă nobilă a propriei naturi va fi pus divinitatea însăşi... în acele naturi gînditoare care, ca o mare liniştită şi netulburată de furtunile pasiunii, îi primeşte şi îi reflectă imaginea!27

Comentariul asupra acestei nestăvilite dar plăcute speculaţii ar fi inutil. Dar ar fi greu de găsit o ilustrare mai bună a dominaţiei pe care principiile tradiţiei platonice, a cărei istorie o examinăm aici, au exercitat-o chiar asupra minţilor celor mai de seamă ale secolului al XVIII-lea. Ilustrarea e cu atît mai demnă de luat în seamă cu cît, aşa cum am văzut, Kant nu era pregătit să susţină că toate planetele au probabil locuitori raţionali. Cu toate acestea el era destul de sigur că, într-un Univers rîndiiit raţional, majoritatea planetelor trebuie să aibă astfel de locuitori, că

viaţa şi inteligenţa nu pot fi îngrădite la o singură planetă mică şi că Scara Fiinţei trebuie să se extindă mult deasupra omului. Şi Kant găseşte, la rîndul său, o consolare în gîndul că o biată creatură ca omul este departe de a fi cel mai bun lucru pe care natura îl poate produce. Cele mai lăudate realizări ale rasei noastre pe planeta ei mică nu pot fi privite decît cu milă de către jupiterieni şi satur-nieni; Kant conchide cu o parafrază a versurilor lui Pope: fiinţele superioare ale acestor sfere „îl privesc probabil pe Newton" aşa cum privim noi un hotentot sau o maimuţă.

în mod asemănător, pornind de la postulatul completitudinii Lanţului Fiinţei, Bonnet aruncă în 1764 lumină asupra locuitorilor celorlalte planete. De vreme ce este o lege a naturii să nu existe două frunze, animale, sau doi oameni absolut identici, acelaşi lucru trebuie să fie valabil şi pentru planete Şt sisteme solare.

Tipul de fiinţe caracteristic lumii noastre nu se mai găseşte în nici o altă lume. Fiecare planetă are alcătuirea, legile şi produsele ei distincte. Există poate lumi atît de imperfecte în comparaţie cu a noastră încît în ele se găsesc numai... fiinţe [inanimate]. Alte lumi, dimpotrivă, pot fi atît de perfecte încît să fie locuite numai de fiinţe din clase superioare. în aceste lumi rocile sînt corpuri organice, planetele au senzaţii, animalele raţiune, iar oamenii sînt îngeri.28

3. Totuşi acesta era un motiv de umilinţă asupra căruia teologia tradiţională insistase multă vreme. Biserica poruncise dintotdeauna omului să se comporte umil în faţa lui Dumnezeu şi să fie conştient de inferioritatea sa faţă de nenumărate fiinţe superioare lui în ierarhia cosmică. Dar tot ea îl mcurajase deseori să se comporte cu vanitate faţă de creaturile inferioare toi în ierarhie. Nu era el oare infinit de departe în demnitate chiar şi faţă de ll superioare prin participarea sa la lumina intelectuală a Raţiunii

divine? Dar dacă se luau serios în considerare implicaţiile principiului continuităţii – pe care-l propovăduiseră mari teologi ai Bisericii – părea ai se ajunge la concluzia că omul se diferenţiază psihologic sau fizic doar' infinitezimal de cea mai apropiată specie aşa-zis nonumană. Curios este ca această consecinţă a fost exprimată atît de tîrziu. Addison, deşi găseşte un j motiv de mîndrie în poziţia omului ca *nexus utriusque mundi*, ca veriga dintre animale şi fiinţe intelectuale, încheie reflecţiile sale asupra acestui subiect în felul următor:

Astfel încît cel care, într-o anumită privinţă, este asociat cu îngerii şi arhanghelii] şi poate considera o fiinţă de Infinită Perfecţiune drept Părintele său şi cel mai înalt ordin al Spiritelor drept fraţii săi poate, în altă privinţă, să spună Depravării, Tu eşti Mama mea, iar viermelui, Tu eşti fratele meu.

Pornind de la principiul continuităţii, Bolingbroke a fost şi el foarte \ consecvent în încercarea de a-i scădea omului ideea prea înaltă pe care o avea despre sine – deşi credea că unii au mers prea departe în discreditarea rasei lor. Omul este, într-adevăr, „principalul locuitor al acestei planete, o fiinţă superioară tuturor celorlalte". Dar superioritatea sa este doar una de grad, de un grad foarte mic.

întregul cor de filozofi teişti şi de teologi se mîndresc că ea [raţiunea] este darul distinctiv dat de Dumnezeu omului, ceea ce-i conferă o preeminenţă şi dreptul de a comanda celorlalte creaturi... Au fost unii care au crezut că omul e o parte din sufletul divin. Alţii au fost mai modeşti şi au admis că primul este o fiinţa creată,.. dar o fiinţă de un rang aşa de înalt, încît nu există nici una care să-i fie superioară, în afară de Fiinţa Supremă...

Există un mijloc între aceste două extreme, unde se află adevărul; iar cel care \ îl caută îl poate găsi... El va găsi multe asemenea grade de comparaţie între inteligenţa umană şi cea a diferitelor animale. Poate fi îndemnat să creadă că facultăţile intelectuale şi simţurile aceleiaşi şi ale

diferitelor specii sînt comune în anumite proporţii întregii rase de animale..,29

Prin natura sa şi, prin urmare, conform planului Autorului Naturii, omul se înrudeşte cu întregul trib de animale şi cu unele din ele aşa de strîns încît distanţa dintre facultăţile sale intelectuale şi ale lor, care constituie în realitate diferenţa între specii, deşi nu e atît de evidentă ca aspectul, pare în multe împrejurări mică şi ar părea probabil şi mai mică dacă am avea mijloacele să cunoaştem intenţiile celorlalte fiinţe tot aşa de bine cum le putem observa acţiunile.30

Atunci cînd a transpus aceste reflecţii în versuri, Pope a pus un accent mai j puternic pe aspectul edificator a ceea ce Bolingbroke numea *via media*:

Far as Creation's ample range extends, The scale of sensual, mental powers ascends: Mark how it mounts to man's imperial race, From the green myriads in the peopled grass... How instinct varies in the grovelling swine,

Compar'd, half-reasoning elephant, with thine! 'Twixt that, and reason, what a nice barrier, Forever sep'rate, yet forever near! Remembrance and reflection how ally'd! What thin partitions sense from thought divide! And middle natures, how they long to join, Yet never pass th' insuperable line! Without this just gradation could they be Subjected, these to those, or all to thee! The pow'rs of all subdu'd by thee alone, îs not thy reason all these pow'rs in one?31*

în ciuda revenirii lui Pope la un ton mai convenţional în aceste ultime versuri, în altă parte el explică alunecarea omului din „starea naturală”, care era „domnia lui Dumnezeu”, în păcatul trufiei – nu acea trufie care a adus căderea omului în povestea biblică, ci una care l-a făcut să se separe în chip nepotrivit pe sine de restul animalelor:

Pride then was not, nor arts that pride to aid; Man walk'd with beast, joint tenant of the shade; The same his table, and the same his bed; No murder cloath'd him and no murder fed. In the same temple, the resounding wood, All vocal beings hymn'd their equal God!32**

Soame Jenyns caută să atenueze această consecinţă a principiului continuităţii, referindu-se la numeroasele grade de inteligenţă ce se întîlnesc *în interiorul* speciei umane; în timp ce diferenţa psihologică între animalele superioare şi cei mai de jos dintre oameni nu e prea mare, diferenţa între aceste animale şi cei mai înzestraţi reprezentanţi ai umanităţii cuprinde multe gradaţii, iar distanţa este mare.

Cu cît cercetăm mai adînc operele marelui nostru Creator, cu atît mai multe semne ale infinitei sale înţelepciuni şi puteri descoperim, şi poate nici una nu este

* Pe cît varietatea Creaţiei vaste se întinde, / Se ridică şi scara puterilor de a simţi şi a gîndi: / Priviţi cum urcă ele pînă la rasa superioară a omului / De la miile de insecte ce mişună prin iarbă... / Cît de diferit este instinctul porcului cel umil / Faţă de-al elefantului pe jumătate raţional, sau de-al tău! / între instinct şi raţiune, ce fină barieră, / Pe veci separate, veşnic atît de-apropiate! / Memoria şi reflecţia – ce înrudite sînt! / Ce fin perete simţul de gînd desparte! / Naturile de mijloc, cît de mult doresc să se unească / Şi totuşi nu trec niciodată linia despărţitoare! / Fără această gradaţie justă oare ar mai fi / Supuse unele altora sau toate ţie! / Puterea tuturor supusă e doar ţie / Nu-i raţiunea ta toate puterile acestea strînse laolaltă?

** Pe-atunci mîndrie nu era, nici arte s-o ajute; / Omul cu animalul era egal, cu el locuia la umbră; / Avînd acelaşi culcuş, aceeaşi masă; / Nu omora pentru-a se îmbrăca, sau pentru hrană, / Căci în acelaşi templu lemnul sunător / Şi fiinţele ce aveau glas slăveau acelaşi Dumnezeu!

mai remarcabilă decît acel minunat lanţ de fiinţe care populează globul terestru; se I înalţă una deasupra celeilalte de la bulgărele fără simţire la cele mai strălucite genii I ale omenirii, iar verigile care compun lanţul în sine suficient de vizibil sînt atît de j mici şi de fin concepute, încît sînt imperceptibile pentru ochii noştri. Percepem fără I dificultate diferitele calităţi cu care aceste fiinţe sînt înzestrate, dar limitele acestor j calităţi care formează lanţul de subordonări sînt atît de amestecate încît nu putem] descoperi unde se sfîrşeşte una şi începe alta... Felul în care înţelepciunea desăvîrşită a meşteşugarului divin a creat această gradaţie atît de largă în ansamblu j şi de imperceptibilă în detaliu este următorul: El uneşte constant gradul cel mai I înalt al calităţilor fiecărui ordin inferior cu gradul cel mai de jos al aceloraşi calităţi 1 ce aparţin ordinului imediat superior; în acest mod, ca şi culorile unui pictor iscusit, j ele sînt atît de amestecate şi contopite una în alta, încît nicăieri nu se vede vreo linie! de demarcaţie... Viaţa animală începe cu ordinul inferior al crustaceelor, trecînd ' prin specii nenumărate de insecte, peşti şi animale către tărîmurile raţiunii; la cîine, j maimuţă, cimpanzeu, această viaţă animală se uneşte aşa de strîns cu gradul cel mai slab al raţiunii prezente la om, încît nu se pot distinge una de cealaltă. De la gradul inferior pe care îl întîlnim la un hotentot, raţiunea, cu sprijinul învăţării şi ştiinţei, ' avansează prin diferite faze ale înţelegerii umane pînă cînd, cu un Bacon sau un Newton, atinge culmea.33

Totuşi Jenyns adaugă:

Superioritatea omului faţă de alte animale terestre este la fel de neînsemnată în,1 comparaţie cu imensul plan al existenţei universale cum este diferenţa de climă I dintre capătul de nord şi cel de sud al hîrtiei pe care scriu acum în comparaţie cu i căldura şi distanţa pînă la soare.34

Acest tip de afirmaţii nu implica de obicei în gîndirea autorilor şi a cititorilor lor din prima jumătate a secolului al XVIII-lea consanguinitatea dintre om şi animalele apropiate

lui în ierarhie. Dar credinţa într-o astfel de consanguinitate este semnificativă pentru evaluarea de sine a omului doar în măsura în care minimalizează caracterul distinct al naturii umane şi neagă existenţa unei prăpăstii între el şi celelalte creaturi terestre. Iar prin-cipiul continuităţii aruncase o punte peste această prăpastie pentru mulţi gînditori ai secolului al XVIII-lea care nu acceptau ipoteza transformării speciilor ce începea deja să apară. Astfel, unul din efectele deseori atribuite influenţei evoluţionismului biologic apăruse de fapt cu mult înainte de acceptarea şi difuzarea largă a acelei doctrine şi independent de ea.

4. Dar nu numai că separarea omului de ordinele inferioare de vieţuitoare era redusă astfel la un neînsemnat grad de diferenţă, ci definirea omului ca „veriga de mijloc" în sensul obişnuit care i se dădea reliefa în special dualitatea specifică a naturii sale şi tragicomica discordanţă interioară ce rezultă de aici. Recunoaşterea faptului că omul nu e o fiinţă în armonie cu sine nu se datora, desigur, în primul rînd influenţei noţiunii de Lanţ al Fiinţei. Alte elemente platonice şi radicala opoziţie susţinută de Sfîntul Paul între „carne" şi „spirit" au făcut din această teorie dual㠄 a naturii umane una din

concepţiile dominante ale gîndirii *ø*entale; iar experienţa morală a nenumărate generaţii crescute cu această doctrină păruse să îi dea o confirmare. Dar locul atribuit omului pe scara gradată ce constituie Universul a dat acestei concepţii un caracter şi mai acut şi un aer de necesitate metafizică. Undeva în acea ierarhie *trebuie* să existe o creatură în care seria animală se termină şi în care se prefigurează începutul difuz şi rudimentar al seriei „intelectuale"; omul este acea creatură. în consecinţă, el este sfîşiat de dorinţe şi porniri opuse – dar nu ca urmare a unei întîmplătoare căderi în păcat, nici prin complotul spiritelor răului, ci din cauza exigenţelor schemei universale a lumii; ca membru a două categorii de vieţuitoare în

acelaşi timp, el oscilează între amîndouă şi nu îşi găseşte locul nicăieri. Datorită acestui fapt el are un fel de unicitate în natură; dar e o unicitate nefericită. El este, aşa cum nu mai este nici o altă verigă din lanţ, un ciudat monstru hibrid; iar dacă acest fapt îi dă o notă de sublim patetic, el e responsabil de asemenea de o nepotrivire a sentimentelor, de o inconsecvenţă a comportamentului şi o discrepanţă între aspiraţiile şi puterile sale, ceea ce îl face ridicol. Tocmai acest aspect al statutului omului, ca verigă unind cele două mari segmente ale ierarhiei, este prezentat de Pope în versuri aproape prea cunoscute ca să fie citate, dar perfect ilustrative pentru această concepţie şi pe lîngă aceasta un prea bun exemplu de stil poperian spre a fi ignorate aici.

Plac'd in this isthmus of a middle state, A being darkly wise and rudely great, With too much knowledge for the sceptic side, With too much weakness for the stoic pride, He hangs between; in doubt to act or rest; In doubt to deem himself a god or beast; In doubt his Mind or Body to prefer; Born but to die, and reas'ning but to err;... Chaos of Thought and Passion all confus'd, Still by himself abus'd, or disabus'd; Created half to rise, and half to fall, Great lord of all things, yet a prey to all; Sole judge of Truth, in endless error hurl'd; The glory, jest and riddle of the world.35*

* Situată în această strîmtoare a unei stări de mijloc, / O fiinţă cu înţelepciune-ntune-cată, măreaţă-nfumurare, / Prea multe cunoscînd pentru-a fi sceptică, / Prea slabă fiind Pentru mîndria stoică, / La mijloc atîrnînd; neştiind dacă să acţioneze sau să stea; / Dacă sa se considere zeu sau vietate; / Dacă Trupului sau Minţii să-i dea întîietate; / Născută Pentru-a muri, gîndind pentru-a greşi,.. / Haos de Gînd şi Pasiune confundate, / Prin sine însăşi pervertită, eliberată; / Creată în parte pentru a urca, pentru-a cădea în parte, / ^are stăpîn al tuturor şi sclav al tuturor; / Singur judecător al Adevărului, constant supus erorii; / Gloria, ironia şi enigma lumii.

Haller, apostrofînd omul ca pe un „unselig Mittel-Ding von Engeln von Vieh”*, îl prezintă şi el pe om ca pe acelaşi paradox cosmic:

Du pralst mit der Vernunft, und du gebrauchst sie nie.
Was helfen dir zuletzt der Weisheit hohe Lehren?
Zu schwach sie zu verstehn, zu stolz sie zu enthehren.
Dein schwindelnder Verstand, zum Irren abgericht,
Sieht oft die Wahrheit ein, und wählt sie dennoch nicht...
Du urteilst liberali, und weist doch nie warum;
Der Irrthum ist dein Rath, und du sein Eigenthum.36**

Totuşi poetul elveţian adaugă cele două idei complementare şi consola-l toare care, aşa cum am văzut, sînt prezente şi în scrierile altor autori ai j secolului; există alte planete în afară de a noastră, cu locuitori mai mulţumiţi, şi în orice caz imperfecţiunea omului e indispensabilă caracterului j plenar al ierarhiei fiinţei:

Perhaps this world of ours, which like a grain of sand
Floats in the vast of heaven, is Evil's fatherland;
While in the stars perhaps dwell spirits far more fair,
Vice reigning ever here, Virtue triumphant there.
And yet this point, this world, whose worth appears so small,
Serves in its place to make complete the mighty AH.37***

Existau în gîndirea secolului al XVIII-lea, în special în a doua jumătate, j alte curente, irelevante pentru subiectul de faţă, care contrabalansau această modă a autodiscreditării rasiale şi pregăteau drumul pentru acele dezastruoase iluzii pe care omul avea să şi le facă despre sine însuşi şi care urmau să caracterizeze secolul următor, iluzie împotriva căreia epoca noastră s-a revoltat, cu aceleaşi consecinţe dezastruoase. Dar imensa influenţă a complexului de idei rezumat în concepţia cosmologică a Lanţului Fiinţei tindea în principal, în epoca la care ne referim, să-l sensibilizeze pe om asupra micimii sale în

configuraţia lucrurilor şi să promoveze o destul de binevenită modestie si neîncredere în sine.

* Nenorocit obiect intermediar între îngeri şi animale.

** Tu te lauzi cu gîndirea, dar n-o foloseşti nicicînd. / Şi-atunci la ce buri prea învăţatul tău gînd? / Mult prea slab spre a-o-nţelege, mult prea mîndru să o pierzi, / Cu-aşa minte încîlcită de-adevăr te-nstrăinezi / Şi, deşi îl recunoşti, să-l alegi nu eşti în stare, / Judeci tot ce e în juru-ţi fără a-ţi pune vreo-ntrebare. / Sfatul tău este-o eroare, şi-i eşti sclav, chiar de nu crezi.

*** Poate această lume a noastră, care ca un grăunte de nisip / Pluteşte lin în cerun» este al Răului sălaş; / în timp ce poate-n stele locuiesc fiinţe mult mai desăvîrşite, / Doar viciul domneşte aici, dincolo Virtutea e triumfătoare. / Şi totuşi această lume, acest punct neînsemnat, / Prin fiinţa ei ajută să-ntregească marele Tot.

B. *Cîteva consecinţe etice şi politice*. Din aceasta şi din alte aspecte ale concepţiei cosmologice au putut fi deduse, sau cel puţin au fost deduse în secolul al XVIII-lea, diferite morale practice.

1. în prima parte a secolului, cea mai semnificativă şi cea mai caracteristică dintre ele poate fi descrisă ca un îndemn la imperfecţiune – o etică a mediocrităţilor prudente. Pentru că fiecare loc din ierarhie trebuie umplut si pentru că fiecare din ele este ceea ce este în virtutea limitelor speciale care îl diferenţiază pe unul de altul, datoria omului era să-şi păstreze locul său şi să nu încerce să îl depăşească – ceea ce el era de fapt prin natura sa înclinat să facă. Părea evident că binele pentru o fiinţă de un anumit nivel trebuie să constea în conformitatea cu tipul său propriu, în exprimarea doar a acelei Idei care defineşte locul său ori specia sa în serie. Prin urmare, trebuie să existe o valoare specific umană, a cărei atingere constituie vocaţia omului – o valoare care nu se confundă cu aceea a lui Dumnezeu ori a îngerilor, nici cu cea a animalelor; a rîvni

atributele sau a imita activităţile caracteristice ale fiinţelor superioare în ierarhia cosmică este la fel de imoral ca a te scufunda la un nivel inferior. Metoda unei astfel de etici ar consta în cercetarea naturii reale a omului – instinctele, dorinţele sale distinctive, capacităţile naturale – şi în formularea conceptului de bine specific lui ca o împlinire echilibrată şi practicabilă a acestora. Şi pentru că locul omului nu este foarte înalt, de vreme ce este un amestec de elemente animale şi intelectuale şi de vreme ce elementele intelectuale sînt prezente în el doar într-o slabă măsură şi poate în gradul lor inferior, începutul înţelepciunii este pentru el să-şi aducă aminte şi să ţină seama de limitările sale.

Din nou Pope a fost principalul, deşi nu primul apostol al acestei etici a verigii de mijloc.

The bliss of man (could pride that blessing find)
îs not to act or think beyond mankind:
No pow'rs of body or of soul to share,
But what his nature and his state can bear.38*

Rousseau reia în *Emile* această învăţătură a lui Pope:

Omule! restrînge-ţi existenţa ta în tine însuţi şi nu vei mai fi nefericit. Rămîi în locul pe care Natura ţi l-a hărăzit în lanţul fiinţelor şi nimic nu te poate obliga să te îndepărtezi de el... Omul e puternic atunci cînd se împacă în gîndul său cu ideea de a fi ceea ce este; el este slab cînd doreşte să se ridice deasupra umanităţii.

Această înclinaţie moralizatoare se exprima cel mai adesea în acea constantă invectivă împotriva „mîndriei”, aşa de caracteristică lui Pope şi

* Fericirea omului (o, de-ar ajunge mîndria această fericire) / Nu e de-a acţiona sau e-a gîndi dincolo de omenesc: / Nici de-a se bucura de alte puteri ale trupului sau fi sufletului, / Ci de cele pe care natura şi statutul i le-au dat.

multor altor scriitori ai perioadei.39 Mîndria este păcatul „împotriva legile Ordinii”, adică ale ierarhiei; este o încercare de „a se opune Cauze Universale”, de a afecta chiar sistemul Universului.

In pride, in reas'ning pride, our error lies; AII quit their sphere and rush into the skies. Pride still is aiming at the blest abodes, Men would be angels, angels would be gods.*

Omul ar trebui în consecinţă să se abţină de la toate întreprinderile mai vaste ale minţii; el nu a fost destinat şi nici înzestrat pentru aceasta. „Fă din ştiinţă cu modestie călăuza ta”; şi cînd toate vanităţile, erorile şi excesele învăţăturii sînt eliminate

Then see how little the remaining sum,

Which serv'd the past, and must the times to come!**

Aici concepţia Lanţului Fiinţei – şi a omului ca „veriga de mijloc” – ducea la un fel de antiintelectualism raţionalist. Dar ducea de asemenea, atunci cînd era luată ca o bază a eticii, la o discreditare a tuturor idealurilor morale mai preţioase şi severe, de exemplu a stoicismului. Mai presus de toate, aceeaşi concepţie ducea la respingerea deschisă şi absolută a acelei transmundanităţi care fusese dintotdeauna caracteristică tradiţiei creştine şi platonice. „Fiinţă nemaivăzută”, scrie Pope cu dispreţ

Go soar with Plato to the empyreal sphere, To the first good, first perfect, and first fair, Or tread the mazy round his follow'rs trod, And quitting sense caii imitating God; As Eastern priests in giddy circles run, And turn their heads to imitate the sun.***

Aici cele două curente platonice pe care le-am distins la începutul acestor prelegeri s-au separat complet, iar unul l-a copleşit pe celălalt. Ideea „drumului în sus”, a lui *ascensio mentis adDeum per scalas creaturarum*, a fost abandonată. Cu toate acestea, principala raţiune filozofică, dacă nu chiar motivul cel mai puternic care a dus la abandonarea ei, constă în prin-

* Eroarea noastră stă în mîndrie, în mîndria raţiunii; / Toţi părăsesc domeniul lor şi se avîntă-n ceruri. / Mîndria tot mereu ţinteşte către locurile binecuvîntate, / Oamenii vor să fie îngeri, îngerii – dumnezei.

** Atunci abia vedea-vei cît de puţin râmîne / Din ce-a fost de folos trecutului: trebuie să fie viitorului!

*** înalţă-te cu Platon către sfera ideală, / Către întîiul bine, întîia perfecţiune frumuseţe, / Păşeşte prin labirintul de arcade cu urmaşii săi / Şi renunţarea la simţu numeşte-o imitaţie-a lui Dumnezeu; / Aşa cum preoţii din Răsărit în cercuri se-nvîrtescy Şi-şi rotesc capul ca să imite soarele.

cip plenitudinii care întotdeauna fusese caracteristic şi tradiţiei platonice. Iar această deducţie din principiu era, aşa cum am sugerat deja, cel puţin una plauzibilă şi consistentă. Dacă toate verigile posibile ale lanţului trebuiau incontinuu reprezentate în Univers şi dacă această idee trebuia să fie transformată dintr-o generalitate cosmologică într-un imperativ moral, părea natural să rezulte de aici că *imitatio Dei* nu era menirea omului şi că orice efort de a urca în această ierarhie era un act de rebeliune împotriva scopului divin – o crimă împotriva Naturii. îndoiala care ar fi putut apărea – dar evident nu a apărut – în minţile celor care gîndeau astfel era dacă se putea presupune că această completitudine a lumii nu era îndeajuns de bine asigurată de Cauza Eternă, dacă, în caz că era necesar prin natura lucrurilor ca lumea să fie un neîntrerupt lanţ al fiinţei, era posibil ca orice verigă să-şi *poată* părăsi locul şi astfel in the full creation leave a void,

Where, one step broken, the great scale's destroyed.*

2. Cînd era aplicată înzestrărilor sale mentale, supoziţia mediocrităţii omului în Univers conţinea, sau se putea considera a conţine, o implicaţie suplimentară pe care spirite mai întunecate sau mai viguroase ale epocii nu au întîrziat să o vadă: aceea că o fiinţă aşa de limitată şi apropiată de alte animale, prin tipologie dacă nu prin

înrudire directă, este cu necesitate incapabilă de a obţine un nivel foarte înalt de înţelepciune politică sau virtute şi în consecinţă nu se poate spera la o esenţială îmbunătăţire a comportamentului politic al omului sau a organizării sociale. Există, spunea Soame Jenyns, „nenumărate imperfecţiuni inerente în toate guvernările omeneşti”, iar aceasta „se datorează doar inferiorităţii poziţiei omului în Univers, care în mod necesar îl expune relelor naturale şi morale şi, pentru acelaşi motiv, şi celor politice şi religioase; acestea din urmă sînt doar consecinţele celor dintîi. Fiinţe superioare şi-ar putea crea sau ar putea primi de la Creatorul lor guvernări lipsite de tiranie şi corupţie:... dar omul nu poate: Dumnezeu l-ar putea transporta într-adevăr într-o Societate perfectă însă, atîta timp cît el continuă să fie om, va fi supus unor nenumărate rele”, cum ar fi „acele dureroase poveri ale tiraniei şi asupririi, violenţei şi corupţiei, războiului şi pustiirii sub care toate naţiunile au suferit din cauza guvernărilor lor;... dar acestea sînt ţesute atît de adînc în esenţa tuturor guvernărilor umane ori în natura depravată a omului, îneît fără ele nici o guvernare nu se poate stabili, menţine sau administra, prin urmare aceste lucruri nici nu pot fi împiedicate să existe dacă nu se schimbă depravarea în perfecţiune; adică fără o completă schimbare a naturii umane.”40 De aici conchide Jenyns că nu a existat şi nu va exista.niciodată vreo formă bună de

* In creaţia completă să lase un gol, / Căci, dacă o treaptă este ruptă, întreaga scară e distrusă.

guvernare. Unele, fără îndoială, sînt mai puţin rele decît altele; dar aceia care condamnă sever ordinea existentă şi visează să o transforme radical uită adevărul fundamental că „toate aceste rele apar din natura lucrurilor şi natura umană, şi nu din slăbiciunea şi răutatea anumitor oameni sau din participarea lor Accidentală la anumite guvernări;

gradul de corupţie al guvernărilor se poate datora acestor fapte particulare, însă existenţa lor în sine este imuabilă.”41

O inferenţă analoagă de la concepţia Lanţului Fiinţei şi a locului omului în acest lanţ a fost formulată de acelaşi scriitor cu privire la religie. Omul nu poate dobîndi o mare claritate şi siguranţă în cunoaşterea religioasă nici prin lumina naturii, nici prin revelaţie:

Dumnezeu nu poate da vieţuitoarelor ştiinţa de care El însuşi le-a făcut incapabile prin natură şi formaţie: El nu poate învăţa o cîrtiţă astronomie sau o scoică muzică, fiindcă nu le-a dat organe şi facultăţi necesare pentru achiziţionarea acelor ştiinţe;... o religie dată de Dumnezeu nu este ceea ce am putea aştepta de la o Putere, înţelepciune şi Bunătate infinite, ci trebuie să coboare la ignoranţa şi infirmităţile omului: dacă cel mai înţelept Legislator din lume ar compune legi pentru o grădiniţă, ele ar trebui să fie legi pentru copii: Dumnezeu a revelat o religie umanităţii, astfel încît, deşi Harul era divin, Religia trebuia să fie umană... şi de aceea supusă unor nenumărate imperfecţiuni.42

Principiile plenitudinii şi gradaţiei ar putea astfel servi, printre altele, scopurilor unui fel de apologie pesimistă şi ambiguă atît a *status* ^«o-ului politic, cît şi a religiei instituţionalizate. Ele constituiau un amortizor pentru zelul reformatorului. De vreme ce oamenii nu sînt şi nu au fost meniţi să fie îngeri, să încetăm să pretindem să se poarte ca şi cum ar fi şi să evităm eroarea de a ne imagina că printr-o schimbare a formei sau mecanismului guvernării vom pune capăt acelor limitări ale naturii umane care sînt inalterabile pentru că sînt inerente alcătuirii Universului care presupunea pentru a fi „complet” o astfel de creatură, pe lîngă altele.

Totuşi unul din criticii lui Jenyns, fără a nega premisele sale, a detectat, credea el, o concluzie greşită; raţionamentul, spunea el, era „un simplu joc de cuvinte”.

Fără îndoială, omul nu se putea aştepta să aibă „o guvernare sau religie destinată fiinţelor de prim ordin”, şi în acest sens orice guvernare sau religie umană trebuia să fie imperfectă. Dar nu există vreun motiv care să-l împiedice pe om să obţină o *relativă* perfecţiune în aceste privinţe

- „un fel de guvernare şi religie care să fie cele mai potrivite scopurile acelui tip de fiinţe pentru care au fost instituite”43.

Fără să ştie, criticul a atins aici o semnificativă presupoziţie a acestei: a altor aplicări ale principiului. Aceste raţionamente implicau că e specific omului că, deşi puterile şi realizările sale sînt limitate de poziţia pe care ' ocupă pe Scara Fiinţei, el este capabil de a vedea dincolo de ele şi ca

- indiferent de rezultat – el e capabil să simtă nemulţumirea faţă de ele şi

faţă de sine. El este prin alcătuirea sa nemulţumit de propria-i natură şi de locul său în natura universală; iar despre aceasta au depus mărturie în felul lor sfîntul, misticul, moralistul platonic sau stoic şi reformatorul. Dar principiul plenitudinii se afla aici din nou în subtil conflict cu sine însuşi. Această perpetuă nemulţumire a omului faţă de alcătuirea şi statutul său prezent este probabil în cele din urmă una din caracteristicile speciei lui, potrivită cu poziţia sa în ierarhie. Dacă nu ar fi fost presupusă de această poziţie, cum ar fi putut s-o aibă? Dar dacă e presupusă de ea, nu ar putea fi condamnată, iar existenţa sa tocmai în acest punct în cea mai bună dintre lumile posibile ar putea indica faptul că, cel puţin, omul nu era destinat să ocupe veşnic *acelaşi* loc, că ierarhia era literalmente o scară ce trebuia suită nu numai cu imaginaţia, ci şi în fapt. Vom vedea în curînd cum raţionamentul ia o astfel de întorsătură. Dar interpretul mai pesimist al principiului plenitudinii ar fi putut fără îndoială să răspundă că defectul specific şi definitoriu al omului constă tocmai în faptul că

este o creatură al cărei destin e să aibă viziuni ale perfecţiunii pe care nu o poate realiza şi ale unor virtuţi pe care, prin alcătuirea sa, nu le poate atinge. Acesta este unul din tipurile posibile de fiinţe; nu trebuie oare ca un Univers complet să conţină şi această spiţă tragică a lui Icar? Nu este oare aceasta consecinţa naturală şi imuabilă a faptului că omul e tocmai acea verigă de mijloc – o fiinţă făcută atît din carne, cît şi din spirit, o specie intermediară între animalul pur şi tipul raţional?

3. Cu toate acestea existau nu numai unul, ci mai multe feluri în care principiile întruchipate în concepţia cosmologică a Lanţului Fiinţei puteau fi folosite ca arme împotriva nemulţumirilor sociale şi în special împotriva mişcărilor egalitariste. Universul, se crede, este cel mai bun sistem; orice alt sistem e bun doar în măsura în care este construit pe aceleaşi principii, iar obiectul înţelepciunii Infinite care l-a creat era să obţină maximum de diversitate prin inegalitate. Prin urmare, este clar că societatea umană e bine constituită doar dacă, în limitele proprii, tinde la realizarea aceloraşi deziderate. Acesta era, desigur, înţelesul faimosului dicton al lui Pope care a fost atît de des deformat spre supărarea băieţilor şi fetiţelor:

Order is Heav'n's first law; and this confest, Some are, and must be, greater than the rest, More rich, more wise.44*

Aceasta nu este o mostră întîmplătoare de conservatorism din partea lui Pope; faptul că „Ordinea”, adică gradaţia ierarhică, e pretutindeni cerută de Raţiunea divină e o premisă fundamentală a argumentului în favoarea optimismului din *Essay on Man*. Doctrina Lanţului Fiinţei dădea astfel o

* Ordinea e prima lege-a Cerului; de acceptăm aceasta, / Vom şti că unii sînt, trebuie să fie mai mari decît ceilalţi, / Mai bogaţi şi mai înţelepţi.

confirmare metafizică poruncii catehismului anglican: fiecare trebuie să muncească cinstit „pentru a-şi face datoria în acea stare a vieţii” – fie pe scara cosmică, fie pe cea socială – „către care Dumnezeu va dori să îl cheme”. A căuta să-ţi părăseşti locul în societate înseamnă şi „a inversa legile Ordinii”. „încetaţi dară, şi Ordinea imperfecţiune să nu o numiţi.” Orice pretenţie de egalitate este, pe scurt, „contrară naturii”.

Pope nu era nici măcar original cînd sugera această morală politico-so-cială. Leibniz, la rîndul său, imaginase o paralelă între cea mai bună dintre lumile posibile şi cea mai bună dintre societăţile posibile:

Inegalitatea condiţiilor sociale nu trebuie considerată un rău (*desordre*), şi j domnul Jacquelot îi întreabă pe bună dreptate pe cei care ar dori ca toate lucrurile să fie perfecte de ce rocile nu sînt încununate cu frunze, de ce furnicile nu sînt păuni. Dacă egalitatea ar fi necesară pretutindeni, săracul ar pretinde egalitate cu cel bogat, valetul cu stăpînul.45

Raţionamentul putea fi, e-adevărat, dezvoltat din ambele sensuri; pentru cei care erau convinşi că trebuie să existe categorii mai înalte şi mai joase într-o societate, această premisă putea fi invocată spre a justifica în faţa omului planul lui Dumnezeu prezent în creaţie. în acest din urmă mod a argumentat Edmund Law:

E imposibil ca toţi să fie conducători şi nici unul supus. Din acest exemplu observăm cum relaţiile pe care fiinţele le au una cu alta pot să limiteze chiar şi Puterea infinită, astfel încît ar fi o contradicţie pentru ele dacă, în timp ce ar rămîne ceea ce sînt în prezent, ar fi în anumite privinţe altfel dispuse decît sînt acum, şi dacă toţi indivizii din acelaşi ordin s-ar bucura de aceleaşi avantaje.46

Analogia dintre macrocosmos şi microcosmosul social a fost încă mai plenar şi naiv formulată de Soame Jenyns:

Universul e asemeni unei mari şi ordonate proprietăţi în care toţi funcţionarii şi servitorii, chiar animalele domestice

sînt subordonate unele altora în mod corespunzător; fiecare se bucură de privilegii şi drepturi conform poziţiei sale şi în acelaşi timp contribuie, prin acea justă subordonare, la măreţia şi fericirea întregului.47

în timp ce această analogie a servit astfel să justifice mulţumirea de sine a acelora pentru care ordinea societăţii era una foarte confortabilă, a fost, fără îndoială, un factor neînsemnat în gîndirea politică a secolului al XVIII-lea. Şi trebuie reţinut faptul că exista o altă implicaţie a schemei acceptate a Universului care modifica, deşi nu contrazicea, acest tip de apologie conservatoare. Subordonarea era într-adevăr esenţială, dar era subordonare fără supunere. Existenţa nici unei fiinţe nu era, aşa cum am văzut, doar un instrument pentru binele celor situate deasupra în ierarhie. Fiecare avea raţiunea sa proprie de a exista; în concepţia finală, nici una nu era mai importantă decît alta; prin urmare, fiecăreia i se datorau respect şi

consideraţie din partea celor superioare ei, fiecare avea dreptul de a-şi trăi propria viaţă şi de a avea tot ce i-ar trebui pentru a împlini funcţiile şi a se bucura de „privilegiile şi drepturile" poziţiei sale. Acest aspect dual al concepţiei – care, trebuie s-o mărturisim, era mai măgulitoare pentru rangurile înalte decît consolatoare pentru cele inferioare – a fost prompt pusă în versuri de o calitate corespunzătoare subiectului:

Wise Providence

Does various parts for various minds dispense; The meanest slaves or they who hedge and ditch, Are useful, by their sweat, to feed the rich; The rich, in due return, impart their store, Which comfortably feeds the lab'ring poor. Nor let the rich the lowest slave disdain, He's equally a link of nature's chain; Labours to the same end, joins in one view, And both alike the will divine pursue.48 *

* înţeleaptă Providenţă / împarte diferite roluri la diferite minţi; / Cei mai umili sclavi, cei ce se îngrijesc de garduri şi

de şanţuri, / Sînt de folos prin truda lor pentru bogaţi; / La rîndul lor aceştia-mpart avutul, / Pentru-a-i hrăni pe săturate pe cei care nimicesc. / Nici cel bogat să nu-l dispreţuiască pe sclavul cel de jos, / Şi el e o verigă ln al naturii lanţ; / Munceşte în acelaşi scop, are aceeaşi înţelegere / Şi amîndoi urmează voinţa divină.

7

Principiul plenitudinii şi optimismul secolului al XVIII-lea

Teza comună a optimiştilor secolului al XVIII-lea era, aşa cum se cunoaşte, afirmaţia că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile; acest fapt, împreună cu acea conotaţie pe care termenul „optimism” a dobîndit-c în uzanţa populară, a dus la opinia că susţinătorii acestei doctrine au fost probabil persoane exuberante, în mod fericit oarbe la realităţile experienţei umane şi ale naturii umane sau insensibile la toată durerea şi frustrarea şi conflictul care se manifestă de-a lungul întregii scări a vieţii sensibile. Ci toate acestea nu exista de fapt nimic în crezul optimistului care să-i fi cerut în mod logic să închidă ochii sau să minimalizeze realităţile pe care de obicei le numim rele. Departe de a susţine lipsa de realitate a răului, optimistul filozof al secolului al XVIII-lea era preocupat tocmai să-i demonstreze necesitatea. A aserta că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile nu implică o afirmare a bunătăţii absolute a acestei lumi; implică doar faptul că orice altă lume care e metafizic capabilă de existenţă ar fi mai rea. Raţionamentul optimistului nu tindea în primul rînd să arate cît de mult din ceea i oamenii consideră bun există în lumea realităţii, cît să arate cît de puţin dir aceasta există în lumea posibilităţii – în acea ordine logică eternă *a* conţine Ideile tuturor lucrurilor posibile şi composibile pe care se crede *cî* mintea divinităţii le-a contemplat „înainte de creaţie” şi de necesitatea cărc ra, ineluctabilă chiar pentru Omnipotenţă, puterea sa creatoare era limitată

La bază, optimismul avea într-adevăr strînse legături cu acel dualisr maniheist; se ştie că foarte multe teodicee au fost îndreptate împotriva pledoariei lui Bayle în favoarea acestui maniheism. Şi optimismul, aşa cur a recunoscut Leibniz, îşi avea cele două „principii” antagoniste. Rolul „principiului rău” era pur şi simplu atribuit raţiunii divine, care impunea piedici singulare intenţiilor binevoitoare ale voinţei divine. Tocmai relele despre care Bayle susţine că trebuie atribuite unui fel de Anti-Dumnezeu străin de lume, pentru a cărui existenţă şi ostilitate faţă de bine nu se pute da nici o explicaţie raţională, erau atribuite de optimism unei necesităţi inerente naturii lucrurilor; şi era discutabil dacă nu cumva viziunea optimistă era perspectiva cea mai puţin veselă dintre cele două. Pentru că era posibil să speri că la capătul timpului Diavolul avea să fie supus, şi tocma asta credeau adepţii religiei revelate; dar necesităţile logice sînt eterne şi

relele ce răsar din ele sînt de aceea perpetue. Astfel, optimismul secolului al XVIII-lea nu numai că avea afinităţi cu dualismul faţă de care se presupunea că este antitetic, dar raţionamentele susţinătorilor săi sunau din cînd în cînd ciudat de asemănătoare cu cele ale pesimiştilor – un tip destul de cunoscut în acea perioadă.1 Morala era diferită, dar viziunea faptelor concrete ale existenţei era cîteodată foarte asemănătoare; pentru că era punctul de vedere al optimistului că răul – şi chiar o mare parte din el – există în alcătuirea generală a lucrurilor, el găsea potrivit scopului său să insiste pe larg cu această ocazie asupra amplorii sumei tuturor relelor şi asupra profunzimii şi vastităţii implicării lor în viaţă. De exemplu, într-una din teodiceele tipice de la mijlocul secolului, Soame Jenyns încearcă să ne convingă astfel de admirabila raţionalitate a planului cosmic:

Sînt convins că există ceva în natura abstractă a durerii care conduce la plăcere; că suferinţele indivizilor sînt absolut necesare fericirii universale.... Cred că nu se poate găsi un exemplu de dobîndire de către vreo fiinţă a plăcerii sau avantajelor care să nu fie provocată de anterioare sau ulterioare suferinţe ale acestora sau ale altor fiinţe. Pe ce munţi de crime nu se înalţă orice imperiu către culmi de prosperitate şi lux şi ce scene de distrugere nu-i însoţesc căderea? Cărei infinite trude a oamenilor şi a altor animale nu-i datorează orice oraş înfloritor înlesnirile şi bucuriile vieţii şi ce corupţie şi nefericire nu introduc aceste bucurii?... Plăcerile ce însoţesc conservarea noastră sînt în acelaşi timp precedate de masacre şi torturi ale diferitelor animale înaintea unui ospăţ şi urmate de tot atîtea boli ce stau în aşteptare în fiecare mîncare pentru a se răzbuna pe călăi.2

Această retorică întunecată era în perfect acord de principiu cu optimismul şi manisfesta cel puţin o tendinţă naturală a susţinătorilor acestei doctrine; întrucît, cu cît erau mai numeroase şi monstruoase relele ce trebuiau explicate, cu atît mai mare era triumful autorului unei teodicee care le explica.

într-adevăr, raţionamentul, în cîteva din formulările sale cele mai naive, tinde să nască în cititor o anumită compasiune pentru un Creator stînjenit, deosebit de bine intenţionat, dar împiedicat în mod tragic de către „necesităţile naturii şi ale lucrurilor” în eforturile sale de a face o lume bună. Ce ar putea fi mai patetic decît situaţia în care – aşa cum ne spune cu autoritate Soame Jenyns – s-a găsit Atotputernicul atunci cînd s-a gîndit să înceapă crearea umanităţii?

Dificultăţile noastre apar din faptul că uităm cu cîte greutăţi trebuie să se lupte Atotputernicul; în cazul de faţă, El trebuie fie să rănească inocenţa, fie să dea naştere răului; în mod clar nu are altă opţiune.3

Pe scurt, scrierile optimiştilor furnizau temeiuri depline pentru exclamaţia lui Voltaire:

Vous criez „Tout est bien” d'une voix lamentable!*

Strigaţi „Totul este bine” cu o voce tînguitoare!

176

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

OPTIMISMUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

177

Principala nemulţumire a lui Voltaire faţă de aceşti filozofi exprimată în *Poem despre dezastrul Lisabonei* nu era, aşa cum s-a crezut deseori, aceea că ei erau indecent de veseli, că viziunea lor asupra existenţei răului era superficială; nemulţumirea sa consta în aceea că erau prea deprimanţi, că făceau relele reale pe care le trăim să pară chiar mai rele, prezentîndu-le ca inevitabile şi inerente în structura permanentă a Universului.

Non, ne presentez plus â mon coeur agite Ces immuables lois de la necessite! *

Un rău neexplicat îi părea lui Voltaire mai uşor de îndurat decît acelaşi rău explicat, atunci cînd prin explicaţie se arăta că dintotdeâuna evitarea acelui rău fusese logic de neconceput, aşa cum avea să fie şi cea a tuturor relelor următoare.4 în această privinţă, sentimentul său propriu şi supoziţiile sale privind psihologia emoţiilor la ceilalţi oameni erau tocmai opuse celor ale lui Spinoza, care credea că totul devine de îndurat pentru noi o dată ce înţelegem clar că nu ar fi putut fi altfel; *quatenus mens res omnes ut neces-sarias intelligit*, *eatenus minus ab affectibuspatitur***.5 Deşi cei mai mulţi dintre scriitorii optimişti ai secolului al XVIII-lea erau mai puţin radicali şi sinceri în determinismul lor cosmic decît Spinoza, consolarea filozofică pe care o ofereau ei era în esenţă aceeaşi. Era o consolare esenţial intelectuală; atitudinea pe care trebuia s-o producă era o acceptare raţională a inevitabilului, bazată pe convingerea că inevitabilitatea era absolută şi nu se datora unui capriciu întîmplător; sau,

într-un grad extrem, era o pioasă dorinţă a omului de a fi damnat – cu alte cuvinte, atît de damnat pe cît era – cu scopul de a demonstra mai bine raţionalitatea alcătuirii generale a lucrurilor. Fie că e confruntată cu răul fizic sau moral, scria Pope, „pentru raţiune e mai bine să se supună”; şi din nou:

Know thy own point; this kind, this due degree, Of blindness, weakness, Heaven bestows on thee. Submit!***

Desigur, este adevărat că scriitorii optimişti doreau să arate că binele apare din rău; mai mult, era indispensabil pentru ei să arate că nu putea apărea în alt fel. Este, de asemenea, adevărat că, atunci cînd atingeau punctul culminant al raţionamentelor lor, ei obişnuiau să discute cu elocvenţă despre perfecţiunea Sistemului Universal în ansamblu; dar acea perfecţiune nu implica deloc nici fericirea, nici valoarea elementelor finite ale lui.

* Nu, nu mai înfăţişaţi inimii mele tulburate / Aceste neschimbătoare legi al necesităţii!

** Considerînd toate lucrurile ca necesare, sufletul are mai mare putere asupra afectelor sau suferă mai puţin din cauza lor (*Etica*, *ed*. *cit*.).

*** Cunoaşte-ţi locul tău; acest fel, acest grad cuvenit / De orbire, de slăbiciune care Cerul ţi l-a acordat. / Supune-te!

Dimpotrivă, premisa caracteristică şi fundamentală a obişnuitei dovezi în favoarea optimismului era propoziţia că perfecţiunea întregului depinde de si constă în existenţa tuturor gradelor de imperfecţiune în părţile sale. încă o dată Voltaire a rezumat destul de just raţionamentul, scriind:

Vous composerez dans ce chaos fatal
Des malheurs de chaque etre un bonheur general.*

Esenţa demersului optimist era să dovedească „bunătatea” Universului nu prin sărăcia sa, ci mai degrabă prin multiplicitatea a ceea ce pentru mintea nefilozofică păreau a fi relele acestei lumi.

Toate acestea pot fi cel mai bine arătate dacă analizăm raţionamentul în desfăşurarea sa logică aşa cum este el

prezentat în prima şi poate cea mai influentă teodicee a secolului al XVIII-lea, atît prin înrîuririle ei directe, cît şi prin cele indirecte, *De origine mali* {*Despre originea răului*), 1702, de William King, pe atunci episcop de Derry, apoi arhiepiscop de Dublin. Originalul latin nu pare să se fi bucurat de o circulaţie largă; dar în 1731 a apărut o versiune englezească6, avînd numeroase adăugiri: în parte, extrase din operele postume ale lui King, în parte note „care doreau să susţină principiile autorului împotriva obiecţiilor lui Bayle, Leibniz, autorul unei Cercetări Filozofice privind Libertatea Umană şi a altora", aparţinînd traducătorului Edmund Law, ulterior episcop de Carlisle. Traducerea s-a bucurat de cinci ediţii în timpul vieţii lui Law7 şi se pare că a fost foarte citită şi discutată. Law a fost o figură de marcă a vremii lui, fiind purtătorul de cuvînt al „celei mai liberale poziţii" din teologia anglicană a vremii; iar titlurile sale academice de director al colegiului Peterhouse şi de profesor „Knightsbridge" de filozofie morală la Cambridge, în anii 1750 şi '60, fără îndoială au sporit întinderea influenţei sale. E neîndoielnic faptul că din opera originală a lui King şi-a luat Pope, direct sau prin intermediul lui Bolingbroke, majoritatea ideilor care, rearanjate cu o curioasă incoerenţă, i-au servit susţinerii optimismului în Prima Epistolă din *Essay on Man9*; pentru că e improbabil ca Pope să le fi luat din izvorul lor, adică *Enneadele* lui Plotin.

Nu se poate spune în nici un caz că William King porneşte în reflecţia sa de la o imagine în roz a lumii. El recunoaşte de la început toate faptele ce par incompatibile cu o viziune optimistă: „războiul continuu dintre elemente, dintre animale, dintre oameni"; „erorile, suferinţele, viciile" care „însoţesc permanent, încă din pruncie, viaţa omului"; prosperitatea celor răi şi suferinţa celor drepţi. Sînt „hoarde de necazuri care străbat viaţa omului". Iar King nu se face vinovat de acea surprinzătoare superficialitate a teodiceei lui Milton; în timp ce şi el presupune libertatea voinţei, el

vede clar că această supoziţie poate atinge doar o parte a problemei. Nu toate

Voi faceţi, în acest haos fatal, / Din nenorocirea fiecărei fiinţe o fericire generală!

relele sînt „exterioare sau dobîndite prin alegerea noastră”; multe din ele decurg din alcătuirea Naturii înseşi.10 Doctrina dualistă a lui Bayle, deşi are şi ea avantajul de „a-L achita pe Dumnezeu de orice vină”, este din punct de vedere filozofic „o ipoteză absurdă”. Pe scurt, King nu atribuie răul – cel puţin nu în primul rînd, nici în cea mai mare măsură – nici perversităţii misterioase a voinţei umane, nici maşinaţiilor diavolului; el demonstrează necesitatea lui printr-o considerare a naturii divinităţii înseşi. El încearcă nici mai mult nici mai puţin decît să înfrunte relele existenţei şi să dovedească faptul că ele sînt „nu numai în acord cu înţelepciunea, bunătatea şi puterea infinită, ci provin cu necesitate din ele”.11

împărţirea tradiţională a relelor în trei clase – răul limitării şi imperfecţiunii, răul „natural” şi răul moral – furnizează o schemă generală a raţionamentului care constă, pe scurt, în faptul că nu ar fi putut exista creaţie fără primul fel de rău; al doilea tip decurge cu necesitate logică din primul. Nici măcar Atotputernicul nu ar fi putut crea dublul său; dacă alte fiinţe în afară de Dumnezeu ar trebui să existe, ele trebuie să se diferenţieze de El prin „răul imperfecţiunii” şi, se presupune, să se diferenţieze unele de altele prin diversitatea imperfecţiunilor lor. Pe scurt, răul e în primul rînd lipsă; iar lipsa e implicită însuşi conceptului tuturor fiinţelor în afară de una. Law formulează această idee în termenii filozofiei aristotelice şi scolastice în rezumatul făcut de el „planului” lui King:

Toate creaturile sînt în mod necesar imperfecte şi se află la distanţă infinită faţă de perfecţiunea lui Dumnezeu, şi dacă

ar fi admis un principiu negativ, aşa cum e Lipsa la peripatetici, s-ar putea spune că fiecare fiinţă creată e formată din existenţă şi nonexistenţă; pentru că nu-i lipseşte nici una din acele două perfecţiuni şi nici din cele pe care alte fiinţe le au. Şi acest amestec de nonentitate în alcătuirea fiinţelor create este principiul necesar al tuturor relelor naturale şi al posibilităţii celor morale.12

Cu alte cuvinte, folosind o formulare a lui King, „o fiinţă provine de la Dumnezeu, un Părinte perfect; dar şi din Neant, ca Mamă a sa, care este Imperfecţiunea". Iar caracterul virtual dualist al acestei geneze reiese din faptul că părintele inferior, în ciuda rolului absolut negativ ce pare implicat de numele său, era considerat a fi responsabil de multe particularităţi pozitive ale celor create. Acest dualism părea totuşi de necontestat, în parte pentru că principiul al doilea, sau cel *rău*, se *numea* „Neant" şi în parte pentru că existenţa sa ca factor al lumii şi efectele lui asupra ei puteau fi privite ca logic necesare şi nu ca accident misterios.

Dar chestiunea semnificativă nu consta în acest raţionament simplu, aproape tautologic. Fără îndoială că dacă Fiinţa Absolută nu putea rămîne veşnic în izolarea perfecţiunii sale, răul primar al limitării sau imperfecţiunii trebuia să caracterizeze orice fiinţă pe care aceasta a creat-o. Dar prin aceasta, răul nu era justificat decît dacă se demonstra sau se presupunea i

naşterea altor fiinţe necesar imperfecte e ea însăşi un bine. King avansează fără să ezite această fundamentală supoziţie şi o alta care e departe de a fi de la sine evidentă. Chiar dacă s-ar recunoaşte că e bine să existe *alte* fiinţe decît Dumnezeu, fiinţe finite şi imperfecte, nu ar fi mai puţin raţional (s-ar întreba cineva) dacă doar cel mai înalt grad de imperfecţiune ar fi fost generat – aşa cum se întîmplase într-adevăr, conform unei relatări despre creaţie

care are o considerabilă autoritate în tradiţia creştinismului şi care a fost reînviată de Milton?13 Dacă lui Dumnezeu îi trebuie însoţitori – ceea ce filozofic părea un paradox, iar teologic era o erezie – n-ar fi trebuit cel puţin să fie însoţitori buni, o *civitas Dei* compusă în întregime din spirite pure? King considera că nu se poate realiza o teodicee satisfăcătoare decît dacă se răspunde negativ la această întrebare (folosind din nou sprijinul multor scriitori antici şi moderni). Era necesar să se arate că nu numai imperfecţiunea în general, ci şi fiecare din imperfecţiunile concrete observabile ale acestei lumi trebuiau să fie create; iar acest lucru nu putea fi demonstrat dacă nu se pornea de la premisa că este inerent şi absolut bine *ca fiecare* fel de lucru (oricît de jos aflat pe scara posibilelor) să existe, dacă existenţa sa este logic posibilă, adică nu implică o contradicţie.

Prin urmare, această propoziţie – exprimată în termeni teologici – era teza esenţială a argumentului în favoarea optimismului susţinută de King şi Law. Există inerent în esenţa divină un atribut special al „bunătăţii", ca element al perfecţiunii lui Dumnezeu, care face ca toate celelalte esenţe mai puţin desăvîrşite, coborînd pînă la cele mai joase, să existe în mod necesar în conformitate cu tipul lor, cu condiţia să fie ele însele posibile fiecare în parte şi în ansamblu.

într-adevăr, Dumnezeu ar fi putut ^ă nu creeze şi să existe singur, autosuficient şi perfect în eternitate; dar Bunătatea Sa infinită nu a permis aşa ceva; aceasta L-a obligat să producă lucrurile exterioare; lucruri care, deşi nu puteau fi perfecte, au fost totuşi preferate de către Divina Bunătate faţă de nonexistenţă. Prin urmare, imperfecţiunea s-a născut din infinitatea Bunătăţii Divine.14

Şi astfel, constrîns de propria Sa natură să atribuie fiinţelor reale esenţe imperfecte, Dumnezeu nu i-a putut refuza nici uneia darul existenţei:

Dacă spuneţi că Dumnezeu ar fi putut omite fiinţele imperfecte, vă aprob, iar dacă aşa ar fi fost mai bine, fără îndoială că ar fi procedat astfel. Dar ţine de Bunătatea infinită să aleagă ce e mai bun; de acolo urmează că fiinţele imperfecte există; pentru că ea nu dorea să omită nici foarte puţinele lucruri bune pe care le Putea produce. O bunătate finită s-ar fi consumat în producerea lucrurilor mai importante, dar o bunătate infinită se extinde la toate.... Trebuie, prin urmare, să existe multe, poate infinite grade de perfecţiune în opera divină... Era de dorit ca unele să nu primească atîta fericire cîtă le era destinată, dar în schimb să nu lipsească din lume nici o specie de fiinţe.15

180

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Nu numai că toate speciile posibile trebuie să se bucure de existenţă, dar, adaugă editorul lui King, „din observaţia că nu există nici un fel de abis sau vid, nici o verigă ce lipseşte în marele Lanţ al Fiinţei, decurge ca extrem de probabil că fiecare ordin distinct, fiecare clasă sau specie, este atît de complet pe cît natura sa o permite sau [aşa cum adaugă cu pioşenie Law, dar tautologic faţă de principiile sale] pe cît Dumnezeu a considerat că e bine".

Prin urmare, fundamentul pentru argumentul uzual în secolul al XVIII-lea în favoarea optimismului a fost principiul plenitudinii. Pentru că acest principiu fusese formulat de mii de scriitori înaintea lui King şi fusese baza atît a teodiceelor neoplatonice, cît şi a celor scolastice, nu există dovezi că optimiştii de mai tîrziu care l-au utilizat l-au preluat de la King. Cu toate acestea, din motive deja indicate, rămîne probabil faptul că reiterarea şi elaborarea acestui principiu în *De origine mali* l-au făcut pe Pope să acorde locul fundamental în propria sa argumentaţie a tezei că orice există este drept premisei că, în „cel mai bun dintre sistemele posibile",

All must full or not coherent be, And all that rises, rise in due degree.*

Pentru scopurile unei teodicee, principiul plenitudinii servea cel mai direct şi evident ca „explicaţie” a „răului sau imperfecţiunii”. Limitele fiecărei specii de fiinţe, care le definesc acestora locul lor în ierarhie, sînt indispensabile acelei infinite diferenţieri a lucrurilor care constituie „completitudinea” Universului, şi de aceea sînt necesare realizării celui mai mare bine. Prin urmare, omul nu se poate plînge cu îndreptăţire pentru că îi lipsesc multe înzestrări şi mijloace de a se bucura care i-ar fi putut fi dăruite. Folosind cuvintele lui Law:

Din supoziţia Ierarhiei Fiinţelor, ce coboară de la perfecţiune la nonentitate şi e completă în fiecare nivel şi grad intermediar, vom deduce curînd absurditatea unor astfel de întrebări: De ce nu a fost omul făcut perfect? De ce sînt facultăţile sale egale cu ale îngerilor? Pentru că aceasta echivalează cu a întreba de ce nu a fost aşezat într-o clasă diferită de fiinţe cînd se presupune că toate celelalte clase sînt complete.16

Era, pe scurt, „necesar ca această fiinţă să ocupe poziţia pe care se găsea sau nici una”. Dacă s-ar afla în altă parte, ea nu ar mai fi aceeaşi entitate; iar dacă nu ar exista, ar exista un gol în serie şi perfecţiunea creaţiei ar *i* prin aceasta distrusă. Fără îndoială că aceste imperfecţiuni particularizante „aduc multe inconveniente celor ce sînt meniţi să umple acea parte di

* Totul trebuie să fie plin, căci altfel nu e coerent / Şi tot ce se înalţă să o facă de în măsura cuvenită.

Univers destinată unei creaturi cu o natură aşa de imperfectă”. De exemplu, un om nu are aripi, perfecţiune ce este dăruită păsărilor.

E clar că în împrejurările sale prezente el nu le poate avea şi că folosirea lor ar fi foarte dăunătoare societăţii; şi totuşi lipsa lor ne expune la multe inconveniente... Se pot da o mie de exemple în care răul imperfecţiunii ne expune cu

necesitate neîmplinirii dorinţelor şi altor rele naturale care sînt toate necesare binelui general.17

La această formă specifică de consolare pur logică recurge Pope în mod repetat, fiind în mod evident influenţat de King. într-un sistem „complet”, „trebuie să existe undeva un nivel al Omului”; iar ocupantul acelui nivel nu poate dori atributele distinctive ale celor inferiori sau ale celor superiori lui pe scară.18

Why has not man a microscopic eye? For this plain reason, man is not a fly.*

Şi (ca să repet versuri deja citate):

On superior powers

Were we to press, inferior might on ours; Or in the full creation leave a void, Where, one step broken, the great scale's destroyed.19**

Dar dacă principiul plenitudinii s-ar fi aplicat numai la explicarea răului „metafizic” al limitării sau particularităţii, el nu l-ar fi apropiat prea mult pe optimist de ţelul său. Majoritatea lucrurilor pe care le numim rele nu pot fi adecvat descrise ca simple deficienţe. Chiar şi un filozof platonist avînd o durere de dinţi va găsi probabil că e dificil să considere durerea ca pe un lucru total inexistent, un vid metafizic constînd doar din absenţa unui posibil bine. De aceea King a fost constrîns să dea dovadă de ingeniozitate – sau, mai degrabă, să utilizeze ingeniozitatea numeroşilor săi precursori – pentru a prezenta lunga serie de rele „naturale” ca tot atîtea implicaţii necesare ale aceluiaşi principiu fundamental. El pleacă de la premisa că într-un Univers cu adevărat „plin” trebuie să existe opoziţie. în mod necesar, vieţuitoarele se îngrămădesc, se limitează şi prin urmare vin în conflict una cu alta. Această necesitate apare, în forma ei primară, în mişcarea materiei. Teoretic era posibil ca Dumnezeu să fi dispus materia în aşa fel îneît ea să se mişte „uniform şi în totalitate, fie în linie dreaptă, fie

* De ce nu are omul ochii microscopici? / Pentru că nu e muscă, iată motivul.

** Către puteri superioare / Dacă ne-am îndrepta, cele inferioare ar urca spre noi; / Sau în creaţia completă un vid ele-ar lăsa, / Unde, dacă-o treaptă-i ruptă, întreaga scară e distrusă.

în cerc, şi contrarietatea mişcărilor să fie împiedicată în acest mod". Dar un sistem material aşa de simplu şi armonios ar fi fost în acelaşi timp, sîntem asiguraţi, un sistem pustiu şi inutil.

O astfel de mişcare avea să fie produsă în el încît să îl separe în părţi, să îl facă fluid, să îl transforme într-un habitat pentru animale. Dar acest fapt nu ar fi posibil fără contrarietatea mişcării, aşa cum va vedea oricine se gîndeşte la asta. Şi dacă aceasta este admisă în materie rezultă în mod necesar o împărţire şi inegalitate a părţilor, ciocnire şi opoziţie, sfărîmare şi contopire şi toate acele rele pe care le privim în naştere şi degradare... Ciocnirea reciprocă a acestor divizări nu ar putea de aceea să fie evitată, iar cînd se lovesc una de alta se produce o izbire a părţilor şi o separare a uneia de alta... [cu alte cuvinte] degradarea.20

Şi pentru că locul omului pe Scara Fiinţei este cel al unei creaturi în parte materiale, în parte spirituale, el este în mod necesar implicat şi nefericit afectat de aceste coliziuni ale materiei. Preocuparea optimiştilor cu noţiunea de „plinătate" a lumii organice i-a condus uneori (printr-o confuzie de idei naturală) la imaginea aproape darwiniană sau malthusiană a unei naturi supraaglomerate de aspiranţi la viaţa şi în consecinţă stăpînită de o luptă pentru existenţă generalizată. King ne asigură că există ceva similar crizei locuinţelor chiar şi în Cer.

Dacă întrebaţi de ce Dumnezeu nu îi mută direct pe oameni în ceruri de vreme ce este evident că ei se pot găsi

într-o stare mai fericită; sau de ce îi îngrădeşte aşa de mult timp... pe pămînt ca într-o închisoare întunecată,.. vă răspund: Pentru că Cerurile au deja locuitori şi nu pot accepta unii noi pînă ce actualii posesori nu le părăsesc pentru o poziţie mai bună sau nu fac loc în alt mod acestora ca să-şi schimbe condiţia.21

Nu e necesar să expunem aici în detaliu celelalte raţionamente naive prin care King încearcă să deducă geneza „durerii, neplăcerii şi groazei de moarte" şi indirect a celorlalte emoţii de care omul este chinuit. Este suficient să citez concisa genealogie a nenorocirilor în care el rezumă motivele sale pentru a susţine că aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile:

Priviţi cum relele ţîşnesc şi se înmulţesc unul din altul în timp ce Bunătatea infinită îndeamnă Divinitatea să creeze ce e mai bun. Aceasta a determinat-o să dea existenţă fiinţelor, care nu pot exista fără imperfecţiuni şi inegalitate. Aceasta a îndemnat-o să creeze materia şi s-o pună în mişcare, care este în mod necesar însoţită de separare şi disoluţie, naştere şi degradare. Aceasta a convins-o să asocieze sufletele cu trupurile şi să le dea sentimente reciproce, de unde pornesc durerea şi suferinţa, ura şi teama, împreună cu restul pasiunilor şi totuşi toate... sînt necesare.22

Un astfel de argument în favoarea optimismului seamănă îndeaproape şi ar putea fi uşor substituit cu unele din formulările prin care budismul primitiv rezuma crezul pesimismului.

Autorul celei mai populare teodicee a mijlocului secolului al XIX-lea a găsit dificil să înfrunte, aşa cum toată lumea îşi aminteşte, spectacolul,Naturii cu dinţii şi ghearele înroşite de pradă" – conflictul universal, cruzimile de fiecare zi şi fiecare oră, micile tragedii mute care sînt ascunse în spatele frumuseţii aparente a fiecărei cîmpii şi păduri. Dar pentru autorul tipic al unei teodicee din secolul al XVIII-lea, nici chiar aceste aspecte ale Naturii nu reprezentau o

problemă. Le vedea la fel de clar ca Tennyson; dar soluţia sa universală, principiul plenitudinii, i-a fost de folos şi aici, ca pretutindeni. Fără îndoială, recunoştea King, Dumnezeu ar fi putut scuti lumea de aceste orori, pur şi simplu necreînd animalele carnivore şi de pradă. Dar, din nou, aceasta ar fi însemnat o lume mai puţin plină de viaţă.

O fiinţă care are viaţă este (*caeteris paribus*) preferabilă uneia care nu are; de aceea Dumnezeu a animat acea maşină care furnizează provizii pentru animalele perfecte; lucru care a fost făcut cu eleganţă şi prevedere: pentru că astfel El a dăruit lumii viaţa care există în acele animale ce sînt hrană pentru altele; pentru că în acest mod ele însele se bucură de o anumită viaţă şi în acelaşi timp servesc celorlalte..Materia care e potrivită ca hrană omului este de asemenea înzestrată cu viaţă; dacă, prin urmare, Dumnezeu i-ar fi refuzat viaţa, El ar fi omis un grad al binelui care ar fi putut fi produs fără nici un impediment pentru planul Său general, ceea ce nu pare în acord cu bunătatea infinită. De aceea este mai bine ca el să fie înzestrat cu viaţă pentru un timp, deşi urmează să fie devorat după aceea, decît să existe total stupid şi inactiv... Să nu fim surprinşi atunci de războiul universal dintre animale sau de faptul că cei puternici îi devorează pe cei slabi.23

Tot King a aplicat această idee la animalele domestice crescute pentru a fi ucise, idee ce i-a furnizat lui Pope tema unor versuri detestabile, caracteristice. Omul

Feasts the animal he dooms his feast, And, till he ends the being, makes it blest.*

Fără îndoială că animalele carnivore se numără printre felurile anterior posibile de vieţuitoare; iar dacă valoarea Naturii sau a Autorului ei constă pur şi simplu în a număra cît mai multe specii posibile, nu mai trebuie adăugat nimic pentru a justifica existenţa unor astfel de animale; în formularea unui alt teolog contemporan citat cu admiraţie de Law, „este evident că în acest mod există loc pentru mai

multe specii întregi de vieţuitoare decît ar fi altfel şi că varietatea creaţiei este prin aceasta mult sporită şi bunătatea Creatorului e în acest mod dovedită". Tendinţa teodiceelor de a sprijini credinţa în caracterul benefic al simplei multitudini, importanţa de a avea cu orice preţ o abundenţă de „naturi diferite" în lume nu ar putea fi mai bine ilustrate.

Hrăneşte animalul ce-l va hrăni pe el / Şi-l îngrijeşte cu milă pînă îl ucide.

L

184

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Dar chiar dacă s-ar presupune că criteriul bunătăţii Universului ar consta nu numai în diversitatea creaturilor, ci şi în cantitatea *dejoie de vivre* pe care o conţine, crearea animalelor de pradă tot ar putea fi justificată, după un alt raţionament al lui King. „Animalele au o astfel de natură încît le plac acţiunea, exercitarea facultăţilor lor, şi nu putem avea o altă idee despre fericire chiar şi în privinţa lui Dumnezeu însuşi decît aceasta." Dar printre activităţile plăcute posibile înaintea creaţiei erau cele care s-ar putea asocia cu procurarea hranei de către păsările de pradă. De ce să lipsească prin urmare aceste plăceri intense şi pozitive doar pentru a cruţa speciile mai slabe de durerile trecătoare pe care le simt cînd sînt vînate? Este clar că, de vreme ce „Puterea infinită a lui Dumnezeu a putut produce animale cu asemenea capacităţi", se poate imagina că „Bunătatea Lui infinită" „aproape L-a constrîns să nu refuze sau să nu invidieze dreptul lor la viaţă". „Dacă insistaţi", îi răspunde arhiepiscopul glumeţ unui presupus critic, „că un leu ar fi putut fi creat fără dinţi sau gheare, o viperă fără venin; ar fi întocmai, ca un cuţit fără tăiş; dar atunci ele ar fi aparţinut unei alte specii [cu alte cuvinte, ar fi lipsit o verigă din Lanţul Fiinţei] şi nu ar fi avut natura, rolul, nici geniul de care se bucură acum." Cît despre victima leului, dacă aceasta ar fi un animal raţional, fără îndoială s-ar

bucura, sau ar trebui să se bucure, aşa cum ar face şi Creatorul, la gîndul că permite exercitarea „geniului” leului. Dacă victima nu este înzestrată cu raţiune sau are un spirit prea mărunt pentru a avea o viziune filozofică asupra acestei chestiuni, de această viziune consolatoare a menirii înalte a suferinţelor sale în ordinea fericită a lucrurilor se pot bucura indirect arhiepiscopii optimişti.25

E clar că acest amabil şi pios ecleziast, încercînd să justifice comportamentul lui Dumnezeu faţă de om fusese condus nu numai către o concepţie despre Dumnezeu, ci şi către o concepţie a valorilor ultime care se potriveau întrucîtva ciudat cu statutul unui învăţător creştin. Deşi King ar fi spus bineînţeles că Dumnezeul său era un Dumnezeu al dragostei, termenul avea probabil pentru el un înţeles neobişnuit. Dumnezeul din *De origine mali* iubea abundenţa şi varietatea vieţii mai mult decît iubea pacea şi înţelegerea între creaturile Sale şi mai mult decît dorea exceptarea lor de la durere. Pe scurt, El iubea leii la fel ca şi mieii; şi, iubind leii, El dorea ca ei să se manifeste conform „naturii” sau Ideii platonice a unui leu, ceea ce înseamnă să devoreze miei şi nu să trăiască alături de ei. Se presupune că în aceste preferinţe se manifesta cel mai clar „bunătatea” lui Dumnezeu – „bunătate” însemnînd aici în principal preferinţa pentru armonie şi fericire. King şi editorul său par să fie doar din cînd în cînd şi confuz conştienţi cît de profund îi ducea acest argument la o transevaluare a valorilor; ei oscilează între această concepţie şi o alta mai convenţională despre „bunătatea divină”, şi în cea mai mare parte ating doar în treacăt implicaţiile para-OPTIMISMUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

185

doxale ale premiselor lor. Totuşi din cînd în cînd ei trădează un sentiment de stînjenire în faţa incongruenţei acestei premise cu unele elemente tradiţionale ale credinţei creştine. Unul dintre acestea era, de exemplu, credinţa că în paradisul terestru dinainte de Cădere, ca şi în paradisul

ceresc ce îi aşteaptă pe cei aleşi, majoritatea acestor rele pe care teologii încercau să le demonstreze ca „necesare”, fiind cerute de „bunătatea divină”, erau de fapt absente. De aceea părea dificil pentru ei să evite dilema că fie starea paradisiacă nu este bună, fie un „sistem” bun nu necesită de fapt atîta rău si atîtea grade de imperfecţiune cîte considerau autorii teodiceelor. King încearcă să găsească o soluţie, dar o face neconvingător; el vrea de fapt să sugereze că fericirea primilor noştri părinţi în Eden a fost probabil întrucîtva exagerată: „nu e evident că Adam în Paradis era cu totul lipsit de durere sau suferinţă”, ci mai degrabă că „era doar ferit de acele dureri care să-i cauzeze moartea şi aceasta doar pentru un timp, pînă avea să fie strămutat într-un loc mai bun.”26

Rezultatul raţionamentului lui King (în măsura în care a fost corect condus) nu este desigur surprinzător. Cel care încearcă să elaboreze o teodicee fără a închide mai întîi ochii la numeroasele fapte ale experienţei trebuie să şi-L ia ca obiect de veneraţie pe Dumnezeul Lucrurilor ca atare; şi pentru că realitatea lucrurilor ca atare include întreaga grămadă de nenumărate rele naturale, a devenit necesar pentru ei să transforme concepţia despre bine, încît să poată susţine că aceste rele sînt nu lucruri bune în sine, ci implicaţii ale unui suprem bine în realizarea căruia se manisfestă cel mai autentic natura esenţială a divinităţii. Principiul plenitudinii, luat ca un fel de teorie a valorii, a fost un rezultat natural, dacă nu necesar al acestei revizuiri a conceptului de bine. Cu siguranţă că ceea ce preţuieşte cel mai mult autorul Naturii nu poate fi considerat, pe temeiuri empirice, identic cu acele lucruri dorite şi imaginate de oameni în viziunile lor despre paradis. Formulat în termenii cei mai generali, paradoxul ce stă la baza tuturor acestor implicaţii particulare ale raţionamentului optimistului este supoziţia care ţine de esenţa principiului plenitudinii însuşi – că *privilegiul de a exista al unui lucru nu ţine de valoarea sa*.

Celelalte reflecţii ale lui King asupra naturii răului nu ne privesc aici, de vreme ce concepţia despre Lanţul Fiinţei nu apare în ele. Deşi ar fi putut şi ar fi fost logic să apară. Pentru că răul la care King nu s-a referit pornind de la principiile deja indicate, şi anume răul moral, ar fi putut în mod natural să fie considerat ca un caz special de „rău sau imperfecţiune". O vieţuitoare avînd gradul specific de orbire şi slăbiciune corespunzător locului pe care omul îl ocupă în ierarhie şi care în acelaşi timp este supusă suferinţelor pe care King le prezentase ca inseparabile de constituţia noastră psiho-fizică cu greu ar putea să nu facă, s-ar părea, frecvente „alegeri greşite", într-adevăr, King este constrîns să recunoască acest lucru; există multe erori

de conduită care se datorează ignoranţei noastre şi necesarei noastre imperfecţiuni, şi acestea trebuie clasificate printre „relele naturale" şi explicate în aceeaşi manieră ca şi altele din aceeaşi clasă. Dar rămîne un „rău moral" care nu poate fi explicat astfel, ci se datorează unei „voinţe corupte". Discutînd această temă, King repetă raţionamentele deja cunoscute. Bolingbroke nu a fost de acord aici cu arhiepiscopul, ci a derivat necesitatea răului moral direct din principiul plenitudinii. Dacă oamenii ar fi fost făcuţi astfel încît să urmeze întotdeauna etica „lege a naturii..., starea morală a umanităţii ar fi fost paradisiacă, dar nu ar fi fost umană. Nu am fi fost fiinţele care trebuia să fim şi ar fi rămas un gol în ordinea inteligenţelor create."27 În această aplicare a principiului plenitudinii, ale cărui implicaţii antinomice sînt suficient de evidente, Bolingbroke fusese anticipat de un filozof aşa de pios precum era Spinoza:

Celor care pun întrebarea pentru ce n-a creat Dumnezeu toţi oamenii în aşa fel încît să fie cîrmuiţi numai de raţiune

le răspund următoarele: fiindcă n-a dus lipsă de materie ca să creeze, într-adevăr, toate felurile de fiinţe, de la treapta cea mai înaltă a perfecţiunii pînă la cea mai joasă sau, mai bine zis, fiindcă legile naturii lui Dumnezeu sînt atît de vaste, încît sînt suficiente pentru a crea tot ceea ce a putut fi conceput de intelectul Lui infinit.28

Aceasta ducea un pas mai departe argumentul pe care Pope avea să îl pună în versuri: de vreme ce sistemul cel mai bun trebuie să fie pe cît de „plin" e posibil

Then in the scale of reasoning life, 'tis plain, There must be somewhere such a rank as...*

nu numai omul, ci şi, printre oameni, nebunul şi răufăcătorul.

Teodiceea lui Leibniz era în părţile esenţiale aceeaşi cu a precursorului său englez29; şi, rezumînd principalul argument al acelui *bel ouvrage* al arhiepiscopului, *plein de savoir et d'elegance*, Leibniz accentuează semnificativ paradoxul teologic pe care îl conţine:

De ce, întreabă cineva, Dumnezeu nu S-a abţinut să creeze lucrurile? Autorul răspunde cu îndreptăţire că motivul este abundenţa bunătăţii lui Dumnezeu. El a dorit să Se transmită pe Sine, chiar şi cu preţul acelei delicateţi pe care imaginaţia noastră I-o atribuie atunci cînd presupunem că imperfecţiunea îl şochează. Astfel, El a dorit ca mai degrabă să existe imperfecţiunea, decît să nu existe nimic.30

în acest accent pus pe ideea că Autorul lumii reale nu poate fi un Dumnezeu „delicat" sau pretenţios, preocupat doar de perfecţiune – şi că, de fapt, El S-ar fi arătat mai puţin dacă ar fi fost mai selectiv în creaţia Sa – apare cu

* Atunci, în scara vieţii raţionale, este clar, / Undeva trebuie să fie o treaptă pe *c* s-o ocupe...

o neobişnuită vioiciune şi candoare consecinţa existentă latent în principiul plenitudinii; în general, filozoful german, dezvoltînd teoria valorii implicată în optimism, este mai sincer, mai pasionat şi mai vesel decît teologul anglican.

Cîteva analogii în viaţa umană cu standardele de evaluare folosite de optimişti în explicarea presupusului scop al divinităţii manifestat în creaţie sînt sugerate cu claritate de Leibniz.

înţelepciunea cere variaţie {*la sagesse doit varier*). A multiplica exclusiv acelaşi lucru, oricît de nobil, ar fi o inutilitate; ar fi un fel de sărăcie. Să ai o mie de copii bine legate din Virgiliu în bibliotecă; să cînţi numai arii din opera lui Cadmus şi Hermione; să-ţi spargi tot porţelanul pentru a avea numai cupe de aur; să-ţi faci toţi nasturii din diamante; să mănînci numai potîrnichi şi să bei doar vin unguresc sau de Shiraz – cine ar putea numi aceasta rezonabil?31

Totuşi ceea ce Leibniz respinge aici fusese, de fapt, privit ca foarte rezonabil, atît de teoreticienii esteticii neoclasice, cît şi de mulţi moralişti influenţi. Pentru primii dintre aceştia nu ar fi fost evident că două exemplare din Virgiliu erau mai puţin valoroase decît un exemplar din acelaşi autor *plus* un exemplar din cea mai proastă operă epică scrisă vreodată şi ar fi fost şi mai puţin evident că o lectură a primeia urmată de o lectură a celeilalte ar fi fost preferabile unei duble lecturi a lui Virgiliu. Obiectivul evident al strădaniei predicilor celor mai profund etice fusese acela de a produce o uniformizare a caracterului şi comportamentului uman şi a instituţiilor politice şi sociale. Dorinţa de varietate – sau de schimbare, forma temporală a variaţiei – fusese în mod obişnuit considerată drept o caracteristică iraţională, chiar patologică a fiinţelor umane. Dar Leibniz, pe lîngă faptul că i-a dat o demnitate cosmică atribuind-o lui Dumnezeu însuşi, a prezentat-o ca pe însăşi culmea raţionalităţii.

Consecinţa semnificativă din punct de vedere etic dedusă în modul cel mai clar de Leibniz aici este aceea că nici ceea ce se cheamă în mod obişnuit bunătate morală, nici plăcerea nu sînt cele mai importante lucruri din lume. Pe scurt, atît hedonismul, cît şi un moralism abstract (de felul celui pe care, de exemplu, aveau să-l formuleze mai tîrziu

Kant şi Fichte) erau la fel de opuse faţă de teoria valorii implicată de principiul plenitudinii. Atît virtutea cît şi fericirea au desigur locul lor pe scara valorilor; dar dacă ele ar ocupa cel mai înalt loc, este de neconceput că Dumnezeu ar mai fi creat lumea aşa cum este ea astăzi.

Binele sau răul fizic sau moral al fiinţelor raţionale nu transcende infinit binele sau răul care este pur metafizic, adică binele care constă în perfecţiunea celorlalte creaturi.... Nici o substanţă nu este nici absolut preţioasă, nici absolut demnă de dispreţ în ochii lui Dumnezeu. Este sigur că Dumnezeu dă mai multă importanţă omului decît leului, dar nu ştiu dacă putem fi siguri că preferă un om în locul întregii specii a leilor.32

188

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

OPTIMISMUL SECOLUCUI AL XVIII-LEA

189

Leibniz revine de multe ori la această teză în *Theodicee*:

[Este] o cugetare neadevărată aceea că fericirea făpturilor raţionale este singurul scop al lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost aşa, poate că nu ar fi existat nici păcat, nici nefericire, nici măcar întîmplător. Dumnezeu ar fi ales un set de posibile din care orice rău ar fi fost exclus. Dar în acel caz El nu ar fi reuşit să creeze ceea ce trebuie în Univers, adică ceea ce îi trebuia Lui însuşi.... E adevărat că ne putem imagina lumi posibile fără păcat şi fără suferinţă, tot aşa cum ne putem închipui romanţări despre Utopii sau despre acele Sevarambes; dar acestea ar fi inferioare lumii noastre. Nu pot demonstra aceasta în detaliu; trebuie să o deduci, aşa cum o fac eu, *ab effectu*, de vreme ce lumea aceasta, aşa cum este ea, e lumea pe care Dumnezeu a ales-o.... Virtutea este cea mai nobilă calitate a lucrurilor create, dar nu este singura calitate bună a fiinţelor. Există o varietate infinită de alte lucruri care îl fac pe Dumnezeu să încline către ele; din aceste înclinaţii la un loc rezultă cea mai mare sumă posibilă de lucruri bune; şi ar exista mai puţin bine

decît există dacă nu ar exista nimic altceva în afară de virtute, dacă ar exista numai fiinţe raţionale.... Midas era mai puţin bogat cînd avea doar aur.33

Leibniz adaugă arhicunoscutul argument estetic al necesităţii contrastelor în producerea frumuseţii într-o operă de artă şi chiar în plăcerea fizică a simţului gustativ.

Lucrurile dulci devin insipide dacă nu mîncăm nimic altceva; lucruri iuţi, a şi chiar amare trebuie combinate cu ele pentru a stimula gustul. Cel care nu gustat lucruri amare nu le merită pe cele dulci şi nici nu le apreciază.

în acest mod, aceşti subtili filozofi şi teologi plini de gravitate, cît şi poeţi ca Pope şi Haller care le-au popularizat ideile, şi-au sprijinit afirmaţia lor despre bunătatea Universului în cele din urmă pe acelaşi temei ca şi copilul din grădiniţă al lui Stevenson:

The world is so full of a number of things.*

Acest fapt nu îi făcea, e drept, „fericiţi ca regii". Aceasta ţinea de temperamentul individual; în realitate, cei mai mulţi dintre ei nu împărtăşeau bucuria sănătoasă a copilului pentru simpla varietate şi multitudine a lucrurilor. Erau deseori oameni al căror gust natural sau educaţie i-ar fi făcut să prefere un Univers mai sărac, mai simplu şi exclusiv. Pe scurt, filozofii optimismului nu aveau de regulă o dispoziţie romantică; iar ceea ce ei voiau să demonstreze era faptul că realitatea e întru totul raţională, că fiecare fapt de existenţă, oricît de neplăcut, are un temei la fel de clar şi evident ca o axiomă matematică. Dar, datorită dificultăţilor de a trage o astfel de concluzie ambiţioasă, ei s-au simţit constrînşi să-i atribuie Raţiunii Divine un concept de bine extrem de diferit de acela familiar oamenilor şi deseori şi filozofilor; în acest mod au fost determinaţi, în ciuda temperamentului şi intenţiei lor iniţiale, să imprime generaţiei lor o teorie paradoxală şi revoluţionară despre criteriul tuturor valorilor, teorie ce poate fi rezumată în cuvintele unui iubitor al paradoxurilor optimist şi foarte romantic al zilelor noastre:

One thing is needful: Everything. The rest is vanity of vanities.*

Rezultatele nu au devenit evidente decît în ultima decadă a secolului, înainte de a ne ocupa de ele trebuie să notăm anumite evoluţii noi care au avut loc între timp în istoria celor trei principii de care ne ocupăm.

* Lumea e aşa de plină de lucruri.

* Un singur lucru este necesar: Totul. / Restul e deşertăciune a deşertăciunilor.

' 8

Lanţul Fiinţei şi cîteva aspecte ale biologiei secolului al XVIII-lea

Nici o istorie a ştiinţelor biologiei din secolul al XVIII-lea nu este completă dacă nu se ţine seama de faptul că pentru majoritatea oamenilor de ştiinţă ai acelei perioade teoremele deduse din concepţia despre Lanţul Fiinţei continuau să fie supoziţii esenţiale în elaborarea ipotezelor ştiinţifice. Dar în acele ştiinţe, ca şi în alte domenii ale gîndirii, anumite implicaţii care fuseseră totdeauna latente în vechile supoziţii erau acum mai clar recunoscute şi mai riguros aplicate. în prelegerea de faţă vom nota pe scurt trei aspecte ale teoriei biologice a secolului al XVIII-lea ce evidenţiază fie faptul că a fost influenţată de acceptarea generală a principiului continuităţii şi plenitudinii, fie că la rîndul ei a determinat o nouă interpretare a acestor principii. O conexiune încă şi mai importantă între cele două principii va fi înfăţişată în următoarele prelegeri.1

1. Am văzut că în logică şi în istoria naturală a lui Aristotel şi prin urmare în cea a Evului Mediu tîrziu existau două curente de gîndire opuse. Primul susţine separări tranşante, diferenţieri clare între obiectele naturale şi în special între fiinţele vii. A rîndui animalele şi plantele în specii bine definite, posibil corespondente Ideilor Eterne (pentru că dualismul platonic al lumilor era încă influent), era prima ocupaţie a celui care cerceta lumea organică. Celălalt

curent tindea să considere noţiunea de specie ca pe o convenabilă dar artificială îmbinare a unor diviziuni care nu aveau corespondent în natură. în ansamblu, prima tendinţă a fost cea care a dominat în biologia modernă timpurie. în ciuda reacţiei violente a astronomiei, fizicii şi metafizicii Renaşterii împotriva influenţei aristotelice, în biologie doctrina speciilor naturale a continuat să fie puternică – în mare parte, fără îndoială, pentru că părea că se sprijină pe observaţie. „în principal de la Aristotel au fost preluate", observă Daudin, „noţiunile tradiţionale pe care avea să le aplice istoria naturală începînd cu Renaşterea.... Astfel s-a întîmplat că de la sfîrşitul secolului al XVI-lea pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea proiectul distribuirii tuturor fiinţelor vii, animale sau plante, într-o ierarhie de unităţi colective incluse una în alta a cîştigat o asemenea atenţie din partea naturaliştilor, încît în cele din urmă li se părea a fi formularea însăşi a obiectivului lor ştiinţific." Primul dintre marii sistematicieni moderni, Cesalpino, era un adept entuziast în secolul al XVI-lea al filozofiei

peripatetice şi se pare că tocmai un recent studiu al scrierilor ştiinţifice şi logice ale lui Aristotel a fost cel care l-a determinat să elaboreze *De plantis* (1583). Este adevărat că majoritatea „sistemelor" elaborate (căci aşa se numeau ele), care erau cele mai monumentale produse ale ştiinţei biologice în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, erau considerate în mod deschis drept clasificări în mare parte „artificiale". Dar supoziţia că există într-adevăr „specii naturale, stabilite de Autorul Naturii" a continuat să fie în general susţinută; iar speciile naturale erau bineînţeles specii fixe. Şi chiar şi sistemele artificiale aveau tendinţa să dea noţiunii de specie o importanţă aparte în gîndirea ştiinţifică, să încurajeze ideea că organismele şi alte obiecte naturale aparţin unor clase bine diferenţiate mai degrabă decît unui continuum calitativ.

Existau totuşi în gîndirea acestor două secole două mişcări de idei care tindeau progresiv să discrediteze întreaga noţiune de specie. Prima, mai puţin legată de subiectul nostru, era curentul seminominalist din filozofia lui Locke. în capitolul al Vl-lea, cartea a Ill-a a *Eseului despre intelectul omenesc*, el admitea că există „esenţe reale" – prin care înţelegea în special „naturi" sau atribute ale căror „idei" implică ideile altor atribute în mod necesar şi *a priori*, astfel încît o singură „natură" de acest fel este intrinsec incapabilă de a se separa de alta. în măsura în care acest fapt e adevărat, apar concepte-clase ale căror definiţii sînt inerente naturii lucrurilor, nu arbitrare şi contingente.2 Locke credea că Dumnezeu cunoaşte cu siguranţă, iar îngerii e posibil să cunoască aceste esenţe reale; dar nouă, muritorilor, nu ni s-a dat cunoaşterea lor (cu excepţia esenţelor figurilor matematice şi poate a însuşirilor morale); de aceea concepţiile noastre despre specii sînt doar „esenţe nominale", combinaţii de idei ale atributelor asociate de mintea noastră şi care nu corespund nici unei diviziuni obiective fixezi intrinseci lucrurilor naturale. „Din toate acestea se vede clar că diferenţierea substanţelor în specii prin denumiri nu este deloc întemeiată pe esenţele lor reale şi nici nu putem pretinde să le rînduim şi să le diferenţiem în chip exact în specii potrivit cu diferenţele esenţiale lăuntrice."3 „Eu nu neg", spune Locke, „dar natura, în producerea neîntreruptă de obiecte particulare, nu le face totdeauna noi şi felurite, ci foarte asemănătoare şi înrudite unele cu altele. Cu toate acestea eu cred că este adevărat că limitele speciilor prin care oamenii clasează obiectele sînt făcute de către oameni". Şi astfel, clasificările biologiei sînt doar verbale Şi în funcţie de felurite consideraţii de utilizare a limbajului. Locke nu poate înţelege „de ce un cîine ciobănesc şi un ogar nu ar fi specii tot atît de diferite ca un şoricar şi un elefant"... „atît de nehotărîte sînt limitele speciilor de animale".4 Chiar şi esenţa nominală „om" este un termen cu semnificaţie

fluctuantă şi vagă despre care nu se poate presupune că ar corespunde unor „graniţe precise şi imobile stabilite de natură”. Este de fapt „clar că nu există un asemenea lucru creat de natură şi aşezat de ea printre oameni”5. Prin urmare, doar în virtutea unei definiţii arbitrare create de noi putem

spune: „Acesta e un om, aceasta e o maimuţă”6, adică un babuin; „şi eu cred că în aceasta stă toată treaba făcută de *genus* şi *species*.”

Dar din cele ce am spus este evident că principiul continuităţii tindea la fel de direct către aceeaşi concluzie şi că avea o influenţă mai mare în această direcţie pentru că se sprijinea pe o tradiţie mai puternică şi pentru că amîndoi filozofii care au exercitat cea mai mare influenţă la începutul şi mijlocul secolului al XVIII-lea, Leibniz şi Locke, i-au acordat o importanţă atît de mare. Rezultatul a fost respingerea conceptului de specie de către unii din cei mai mari naturalişti ai acelei epoci. în discursul introductiv al *Istoriei naturale* (1749), Buffon a atacat întreaga activitate a sistematiştilor. Există, declara el, „o eroare în metafizică” ce stă la baza tuturor încercărilor de a găsi o definiţie „naturală” a speciei şi prin aceasta de a ajunge la un sistem „natural” de clasificare. „Eroarea constă în eşecul de a înţelege procesele (*march.es*) naturii care au întotdeauna gradaţii (*nuances*).... Este posibil să coborîm trepte aproapte insesizabile de la fiinţa cea mai desă-vîrşită pînă la materia cea mai informă... Aceste nuanţe imperceptibile sînt marea operă a naturii; ele sînt prezente nu numai în dimensiuni şi forme, ci şi în mişcări, în generaţiile şi succesiunile fiecărei specii.... [Astfel] natura, urmînd gradaţii imperceptibile, nu poate fi cu totul împărţită în aceste diviziuni [în genuri şi specii]... Se va găsi un mare număr de specii intermediare şi de lucruri aparţinînd

jumătate unei clase şi jumătate altei clase. Lucruri de acest fel, cărora e greu să le atribuim un loc, fac inutilă încercarea de a concepe un sistem universal.” Buffon conchide că noţiunea de specie este una artificială iar pentru biolog dăunătoare:

în general, cu cît cineva apreciază că există un număr mai mare de diviziuni în cazul produselor naturii, cu atît se apropie mai mult de adevăr; pentru că în realitate în natură există doar indivizi.7

E adevărat că Buffon a abandonat curînd această poziţie. El îşi imagina că a găsit în infertilitatea hibrizilor o dovadă că speciile sînt realităţi obiective şi fundamentale – că sînt cu adevărat „*les seuls etres de la Nature*, la fel de vechi şi de permanente ca şi Natura însăşi”, în timp ce „un individ, indiferent de ce specie, nu este nimic în Univers”. O specie este „un tot independent de număr, independent de timp; un tot mereu viu, mereu acelaşi; un tot care era considerat ca unul între lucrurile create, şi prin urmare constituie o unitate în ansamblul creaţiei.”8 Deşi ulterior el a oscilat întrucîtva în această privinţă, presupusa lui descoperire a unui mod de a testa ştiinţific diferenţa dintre speciile „reale” a contrabalansat mult timp tendinţa pe care o sprijinise cu putere la început.9 Dar Bonnet a preluat acea orientare pe care Buffon o abandonase. Reluînd ideile cunoscute despre continuitatea lanţului, Bonnet ajunge fără echivoc la concluzia că nu există specii.

Dacă nu există diviziuni în natură, este evident că aceste clasificări ale noastre nu sînt ale ei. Cele pe care le creăm sînt pur nominale şi ar trebui să le privim ca mijloace legate de nevoile şi limitele cunoaşterii noastre. Inteligenţe superioare nouă recunosc poate în doi indivizi pe care noi îi situăm în aceeaşi specie mai multe diferenţe decît vedem noi în doi indivizi din două genuri foarte distanţate. Astfel,

aceste inteligenţe văd pe scara lumii noastre tot atîtea trepte cîţi indivizi există.10

Goldsmith, care, trebuie să reţinem, a fost autorul unui popular compendiu de istorie naturală, a adoptat şi a ajutat la difuzarea acestei doctrine ainadmisibilităţii ştiinţifice a conceptului de specie: toate „diviziunile" dintre obiectele naturii „sînt perfect arbitrare. Gradaţia dintre un ordin de vieţuitoare şi altul este aşa de imperceptibilă încît e imposibil de trasat linia care să le delimiteze. Toate aceste diviziuni care se fac de către locuitorii acestui glob, cum ar fi cercurile trasate de astronomi pe suprafaţa sa, sînt opera noastră, nu a naturii."11 S-ar putea da numeroase alte exemple, dar ar fi obositor să le înmulţim şi reproducem pe toate.

Astfel, obiceiul general de a gîndi în termeni de specii, ca şi sentimentul separării omului de restul creaţiei animale dădeau semne de dezintegrare în secolul al XVIII-lea. într-o epocă în care, mai mult decît în oricare perioadă precedentă, principiul continuităţii era considerat printre adevărurile prime şi fundamentale, nu s-ar fi putut întîmpla altfel. Schimbarea a avut impact asupra ştiinţei şi asupra altor domenii ale gîndirii.

2. Principiul continuităţii avea consecinţe semnificative chiar şi pentru acei biologi care nu respingeau explicit noţiunea de specii naturale. El îi îndemna pe naturalişti să caute forme care ar umple aparentele „verigi lipsă" din lanţ. Critici ai formei biologice a acestei supoziţii au atacat-o mai ales pe temeiul că multe verigi presupuse în ipoteză *lipseau* în realitate. Dar viziunea mai larg acceptată era că aceste goluri erau doar aparente; că ele se datorau, aşa cum declarase Leibniz, numai caracterului incomplet al cunoaşterii naturii din acel moment sau dimensiunii extrem de mici a multora dintre membrii – presupuşi inferiori – ai seriei. Astfel, supoziţia metafizică furniza un program pentru cercetarea ştiinţifică. De aceea era foarte stimulativă pentru munca zoologului şi botanistului şi în

special a microscopis-tului din secolul al XVIII-lea. Fiecare descoperire a unei noi forme putea fi considerată nu ca dezvăluirea încă unui fapt izolat din natură, ci ca un pas către completarea unei structuri sistematice al cărei plan general era cunoscut dinainte, un plus de evidenţă empirică în sprijinul adevărului viziunii general acceptate şi preţuite a lumii. Astfel, teoria Lanţului Fiinţei, deşi era pur tradiţională şi speculativă, a avut asupra istoriei naturale din această perioadă un efect întrucîtva similar cu acela pe care tabelul elementelor şi al masei lor atomice îl avusese asupra cercetării chimiştilor în ultima jumătate de secol. Programul general al Societăţii Regale, după cum scria primul ei istoric (1667) într-un interesant pasaj în care se îmbină

motive platonice şi baconiene, era să descopere fapte necunoscute despre *i* natură pentru a le plasa în locul potrivit lor în Lanţul Fiinţei şi în acelaşi timp să facă această cunoaştere utilă omului.

Astfel este dependenţa dintre ordinele de vieţuitoare, cele animate, senzitive, raţionale, naturale, artificiale, încît înţelegerea unuia dintre ele este un bun pas către înţelegerea celorlalte. Şi aceasta reprezintă culmea raţiunii umane: să urmărească toate verigile acestui lanţ pînă cînd secretele lor se deschid minţii noastre şi activitatea lor e dusă mai departe sau imitată de mîinile noastre. Aceasta înseamnă cu adevărat a conduce lumea; a ordona toate varietăţile şi gradele lucrurilor unele deasupra altora, încît stînd deasupra lor să le putem vedea perfect pe cele ce sînt dedesubt şi să le putem folosi pentru liniştea, pacea şi belşugul vieţii Omului. Şi nimic nu se poate adăuga la această fericire, cu excepţia faptului că putem dobîndi un al

doilea avantaj din această poziţie înaltă prin care să putem privi cerurile mai îndeaproape...12

La mijlocul secolului al XVIII-lea, folosind un ton mai puţin pios, *Enciclopedia* considera această cercetare drept programul destinat progresului cunoaşterii: De vreme ce „totul în natură este legat”, de vreme ce „fiinţele sînt legate unele de altele printr-un lanţ din care noi percepem unele părţi ca fiind continue, deşi în cea mai mare parte continuitatea ne scapă”, „arta filozofului constă în a adăuga noi legături părţilor separate pentru a reduce pe cît este posibil distanţa dintre ele. Dar nu trebuie să ne amăgim că nu vor rămîne goluri în multe locuri.”13 Un mare moment în istoria ştiinţei a fost considerată în secolul al XVIII-lea redescoperirea de către Trembley în 1739 a polipului de apă dulce *Hydra* (el fusese deja observat de Leeuwen-hoek), această creatură fiind salutată ca mult căutata legătură ce lipsea între plante şi animale – datorită căreia zoofitele vagi ale lui Aristotel nu mai erau considerate suficiente. Această descoperire şi altele similare au servit pe rînd la consolidarea credinţei că plenitudinea şi continuitatea sînt legi *a priori* raţionale ale naturii; şi un merit mai mare – s-a spus – le revenea acelora care, deşi nu văzuseră, crezuseră în aceste principii. Cea mai mare glorie, spunea un popularizator german al ştiinţei referindu-se la opera lui Trembley, îi revine acelui „Platon german [Leibniz] care nu a trăit să cunoască descoperirea” acestui organism şi care „totuşi, prin încrederea sa dreaptă în principiile fundamentale pe care le învăţase de la natura însăşi, a prezis-o înainte de moartea sa”.14

Căutarea de organisme încă necercetate care să umple aceste lacune era întreprinsă cu cel mai mult zel în două puncte ale scării: în partea sa de jos şi în intervalul dintre om şi maimuţele superioare: „Natura”, remarca Bonnet, „pare să facă un mare salt de la plante la fosile [adică roci]; nu există legături, verigi cunoscute nouă, care să unească regnurile vegetal şi mineral. Dar vom judeca lanţul fiinţelor

după cunoştinţele noastre actuale? Pentru că descoperim unele întreruperi, goluri ici şi colo, putem spune că aceste goluri sînt reale?... Golul pe care îl găsim între vegetale şi minerale

va fi evident umplut într-o zi. Există un gol similar între animale şi vegetale; polipul a venit să umple acest gol şi să demonstreze admirabila gradaţie care există între toate fiinţele."

Dar programul de descoperire a unor legături în lanţ pînă atunci neobservate a jucat un rol de o importanţă specială pentru începuturile antropologiei. Similitudinea dintre structura scheletelor maimuţelor superioare şi cea a omului era deja cunoscută; totuşi zoologi atenţi au identificat evidente soluţii de continuitate, anatomice ca şi psihologice, în acest domeniu al seriei. Leibniz şi Locke afirmaseră că există un grad şi mai mare de continuitate care ar putea fi dezvăluit în această parte importantă a lanţului. De aceea a devenit sarcina ştiinţei cel puţin să-l apropie pe om de maimuţă. Un istoric german al antropologiei secolului al XVIII-lea a evidenţiat faptul că „în prima fază a acestei cercetări au fost căutate legături ce lipseau la limita inferioară a umanităţii înseşi. Nu era considerat imposibil ca printre cele mai îndepărtate populaţii să fie găsite fiinţe semiumane ca acelea ce fuseseră din cînd în cînd descoperite în povestirile navigatorilor. Unii dintre ei au depus mărturie că văzuseră cu ochii lor oameni cu coadă; alţii întîl-niseră triburi incapabile să vorbească."15 Linnaeus menţionează un *homo troglodytes* despre care nu se stabilise precis dacă era înrudit mai mult cu un pigmeu sau cu un urangutan; o scriere a sa, publicată mult după moarte, se intitulează *The Cousins ofMan* (*Verii omului*) şi vorbeşte despre maimuţele superioare ca despre „cele mai apropiate rude ale rasei umane".16 Această preocupare pentru problema înrudirii

omului cu maimuţele antropoide dădea o tentă de interes „filozofic” numeroaselor descrieri ale hotentoţilor de către navigatorii de la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Erau probabil „cea mai de jos” rasă de sălbatici cunoscută pe atunci; mai mulţi scriitori ai acelei perioade vedeau în ei o verigă lipsă între antropoide şi *homo sapiens*. Un eseist englez din 1713, observînd, în maniera obişnuită, cît de „surprinzător şi încîntător este” să trasezi „scara ascensiunii gradate de la minerale la om”, adaugă:

Este uşor să distingi aceste Tipuri pînă ajungi la cel mai înalt şi cel mai de jos; iar apoi Diferenţa este aşa de plăcută, că Limitele şi Graniţele Speciei lor par lăsate nestabilite de către Natură pentru a-i uimi pe curioşi şi a-l umili pe Filozoful cel mîndru... Maimuţele mari sau cele mici care se aseamănă cel mai mult cu Omul sînt Ordinul de Animale ce se situează imediat sub el. Diferenţa dintre cei mai josnici Indivizi ai speciei noastre şi Maimuţe nu este aşa de mare şi, dacă ele ar fi înzestrate cu Facultatea Vorbirii, ar putea eventual să pretindă Rangul şi Demnitatea Rasei umane la fel de just ca sălbaticul *Hotentot* sau locuitorul stupid din Nova Zembla... Cel mai desăvîrşit din acest Ordin, *Urangutanul*, aşa cum este el numit de către locuitorii din *Angola*, care este Omul Sălbatic sau Omul Pădurilor, are Onoarea de a fi cel mai asemănător Naturii Umane. Deşi acea Specie are unele Trăsături comune cu noi, existînd multe exemple de Oameni cu Feţe de Maimuţă, totuşi cea mai mare Asemănare nu este în înfăţişare, ci în Structura Corpului, Abilitatea de a merge drept, ca şi în patru labe, Organele Vorbirii,

înţelegerea rapidă, Sentimentele blînde şi tandre, care nu se găsesc la nici un Tip de Maimuţă, şi în diferite alte aspecte.17

Mai tîrziu, Rousseau (1753) şi după el Lord Monboddo (1770) au mers mai departe spunînd că omul şi primatele

(urangutanul sau cimpanzeul) sînt aceeaşi specie, limbajul nefiind la origine „natural omului”, ci o artă pe care o varietate a acestei specii şi-a dezvoltat-o treptat.18 Astfel, cel puţin în acest punct continuitatea seriei a fost deja interpretată genetic. Bonnet, la rîndul său, deşi era un teolog pios ca şi un mare naturalist; nu a ezitat să sugereze îndoiala că omul şi maimuţa sînt specii diferite.

Vastul interval care separă omul de adevăratele patrupede este umplut de maimuţe şi de animale care se aseamănă cel mai mult lor, ale căror specii sînt foarte gradate (*tres nuancees*)... într-un fel urcăm atîtea trepte către o specie superioară care se aseamănă aşa de mult cu omul încît a primit numele *orang-outang* sau omul sălbatic. Mai ales în acest punct este imposibil să nu recunoaştem gradatul progres al fiinţelor; mai ales aici se verifică faimoasa axiomă a acelui Platon german: *natura nu face salturi*... Contemplatorul Naturii ajunge cu surprindere la o fiinţă care se aseamănă aşa de mult cu omul încît însuşirile care îi deosebesc par mai degrabă simple variaţii decît însuşirile unor specii.

Pentru că, aşa cum observă Bonnet în continuare, urangutanul are dimensiunea, membrele, mersul şi postura verticală a omului; el este „complet lipsit de coadă” dar are „o faţă regulată, un *vrai visage*; este destul de inteligent ca să folosească beţe şi pietre ca arme; poate fi chiar „educat pînă la punctul în care să achite cu succes atribuţiile unui *valet de chambre*”; şi poate dobîndi multe alte comportamente – inclusiv o anumită politeţe – care se presupune că-i sînt specifice omului. Pe scurt, dacă vom compara mintea sau trupul lui cu ale noastre, „vom constata cu uimire cît de slabe şi puţine sînt diferenţele şi cît de multiple şi marcate sînt asemănările”.19 Pe la 1760 triumfurile vînătorilor de verigi-lipsă erau celebrate în versuri:

Tous les corps sont lies dans la chaîne de l'etre. La Nature partout se precede et se suit... Dans un ordre constant ses

pas developpes Ne s'emportent jamais â des bonds escarpes. De l'homme aux animaux rapprochant la distance, Voyez l'Homme des Bois lier leur existence. Du corail incertain, ne plante et mineral, Revenez au Polype, insecte vegetal.20*

* Corpurile toate sînt legate în lanţul fiinţei. / Natura-i pretutindeni, înapoi şi înainte... / Paşii săi desfăşuraţi într-o ordine constantă / Nu fac niciodată salturi abrupte. / Scurtînd distanţa între om şi animale, / Priviţi pe Omul Pădurilor unindu-le existenţa. / De la mărgeanul straniu, născut plantă şi mineral, / Reveniţi la polip, insecta vegetală.

CÎTEVA ASPECTE ALE BIOLOGIEI SECOLULUI AL XVIII-LEA 197

Cel puţin începînd de la mijlocul secolului al XVIII-lea pînă în timpul lui Darwin, această vînătoare de verigi-lipsă a continuat să suscite interesul specialiştilor în istoria naturală dar şi curiozitatea publicului larg. O dovadă concludentă poate fi adusă pentru această ultimă afirmaţie. Nu a existat un judecător mai bun al dorinţelor publicului decît eminentul psiholog practic, p.T. Barnum; şi se pare că unul din lucrurile pe care publicul le dorea la începutul anilor '40 ai secolului trecut – adică douăzeci de ani înainte de publicarea *Originii speciilor* – erau verigile-lipsă. Pentru că ni se spune că proprietarul unei ciudate menajerii expunea în 1842 în Muzeul său, printre alte atracţii, pe lîngă „corpul conservat al unei Sirene din Fiji", alte specimene ştiinţifice precum „ornitorincul sau veriga-lipsă dintre focă şi raţă; două specii distincte de peşte zburător, care fără îndoială făceau legătura între păsări şi peşti; Sirena, Iguana de Noroi, o verigă intermediară între reptile şi peşti,.. cu alte animale formînd verigi de legătură în marele lanţ al Naturii însufleţite."21 Putem fi siguri că dacă lui Aristotel i s-ar fi permis să se întoarcă în lumea sublunară de pe la 1840, el s-ar fi grăbit să viziteze Muzeul Barnum.

3. Trebuie acum să ne întoarcem la începutul acelui mare pas înainte al ştiinţei empirice care a început cu invenţia microscoapelor eficiente. Nu ne interesăm aici de istoria dezvoltării acestui instrument; ne este de ajuns să ne amintim că microscopul a început să figureze ca un important instrument al descoperirii biologice în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mai ales prin opera lui Antony van Leeuwenhoek. Povestea realizărilor sale a fost spusă de multe ori22, şi nu e nevoie să o repetăm aici în detaliu. Ce nu trebuie totuşi să uităm este că aceste dezvăluiri ale microscopiştilor care nu erau biologi au părut să dea dintr-o dată o proaspătă coroborare empirică principiilor plenitudinii şi continuităţii şi, la rîndul lor – pentru minţile care încă le considerau axiomatice , şi-au primit confirmarea teoretică de la aceste principii. Dacă acele principii erau valide, lumea microorganismelor nu era de fapt nimic mai mult decît se crezuse anterior; ar fi putut fi dedusă *a priori* chiar dacă nu ar fi fost niciodată observabilă. Existenţa unor unităţi de materie, atît organice, cît şi anorganice, cu mult mai mici decît le dezvăluise microscopul fusese deja de fapt presupusă *a priori* înaintea lui Leeuwenhoek. într-un tratat ştiinţific din 1664, scriitorul Henry Power observă:

întotdeauna mi s-a părut mai mult decît probabil şi chiar mai mult decît o fantezie (oricît de paradoxală pare presupunerea) că cele mai mici corpuri pe care le putem vedea cu ochiul liber sînt doar la mijloc (într-o anumită măsură) între cele mai mari şi cele mai mici corpuri din natură, aceste două extreme aflîndu-se la fel de departe de posibilităţile sensibilităţii umane. Pentru că aşa cum, pe de o parte, există doar suflete mici, nedemne de a se numi Filozofi, care cred că există vreun Corp care poate fi cel mai mare sau cel mai vast în dimensiunile sale, tot la fel de nevrednici şi ignoranţi sînt cei care, pe de altă parte, cred că există

198

particule de materie care sînt cele mai mici şi că natura se reduce la un Atom şi că trebuie să existe un *non-ultra* pentru diviziunile ei. Sînt sigur că Motorul nostru Modern (Microscopul) va dovedi cu ajutorul ochilor şi îi va dezvăţa din nou de opiniile lor: pentru că prin acesta puteţi vedea ce subtil divizor al materiei este Natura.

Astfel, „dacă dioptrica va continua să se dezvolte", realizările sale trecute vor fi cu mult depăşite; şi, deşi autorul se ocupă în continuare de corpurile inanimate, deducţia lui pare să implice clar o extindere paralelă a lumii organismelor în lumea celor infinit de mici în care „incomparabila Stenografie a Providenţei" a produs acele „Automate-Insectă (acele Minuscule-vii)".23

Aceeaşi logică cerea extinderea domeniului vieţii în jos, ceea ce aducea după sine ipoteza „infinităţilor lumilor" şi a planetelor locuite în interiorul acelor lumi. Cele „două infinituri" – cel mare şi cel mic – erau implicaţii ale aceleiaşi premise. Am văzut cum Fontenelle, pornind de la fapte deja cunoscute ale microbiologici, susţine în *Entretiens sur la pluralite des mondes* {*Discuţii despre pluralitatea lumilor*) concluzia – în sine imposibil de demonstrat empiric – pe care căuta s-o stabilească. Fiecare picătură de apă este înţesată de „petits poissons ou petits serpents que l'on n'aurait jamais soupconnes d'y habiter".* Prin urmare, deoarece „Natura a răspîndit cu atîta libertate animale pe tot pămîntul", trebuie oare să credem că „după ce a dus fecunditatea ei la exces aici, pe alte planete s-a dovedit aşa sterilă încît să nu producă fiinţe vii?"24 Şi pentru cei care au găsit edificare în premisele comune ale ambelor concluzii, orice dovadă concretă care putea s-o confirme pe vreuna din ele era o verificare mult aşteptată a acestor adevăruri metafizice. Ştiinţa empirică a reuşit totuşi mai bine să sensibilizeze publicul la această implicaţie biologică a principiului plenitudinii decît să-l convingă de adevărul noii cosmografii.

Această a doua lărgire a graniţelor naturii a avut două efecte opuse asupra imaginaţiei oamenilor şi a sentimentelor lor faţă de lumea în care trăiau. Pe de o parte, părea ceva înspăimîntător; oferea un spectacol înfiorător al unui parazitism universal, al vieţii prădînd viaţa pretutindeni, şi al corpului uman însuşi infestat de miriade de fiinţe de pradă minuscule care se hrăneau cu el şi a căror victimă – aşa cum a ajuns să se presupună în curînd – devenea acesta cîteodată.25 Pe de altă parte, viziunea părea să dea noi şi foarte izbitoare ilustrări prodigioasei fecundităţi a Naturii şi în acelaşi timp zgîrceniei ei admirabile. Se părea că viaţa era ubicuă. Nu exista o părticică de materie aşa de mică încît să nu poată găzdui şi hrăni fiinţe vii încă şi mai mici; materia vie însăşi era pretutindeni folosită pentru a susţine altă materie vie şi aceasta la rîndul ei alta, şi aşa mai departe, fără o limită

stabilită. Microbiologul nu făcea decît să confirme şi să ilustreze descrierea de către Pope a caracteristicii celei mai impresionante a Naturii:

See, thro' this air, this ocean, and this earth, All matter quick, and bursting into birth. Above, how high, progressive life may go! Around, how wide: How deep extend below!*

Minţile mai întunecate preferau să contemple latura mai neplăcută a acestei imagini, ceea ce i-a servit lui Pascal în încercarea de a-l coborî şi înfricoşa pe om, de a-l face dureros de sensibil faţă de locul său neînsemnat în ansamblul cosmosului şi faţă de limitele puterii sale de înţelegere. Versurile lui Swift asupra unui presupus regres la infinit al parazitismului sînt prea cunoscute pentru a fi citate aici. Această însuşire a naturii era pentru el, fără îndoială, o ilustrare a acelei răutăţi generale a lumii pe care era înclinat s-o înfăţişeze mereu. în principal tot pe tema

aspectului alarmant al concepţiei despre „cele două infinituri” a tratat în versuri şi Ecouchard-Le Brun:

Entre deux infinis l'Homme en naissant place, Se voit de tous les deux egalement presse.... Pour confondre ses yeux qu'effraya l'Elephant, Le Ciron** l'attendait aux confins du Neant.26 ***

Dar cealaltă reacţie a imaginaţiei a fost evident mai răspîndită în filozofia şi literatura secolului al XVIII-lea. Descoperirile microscopiştilor şi presupusa existenţă a unor microorganisme mult mai mici şi mai numeroase decît cele ce fuseseră descoperite furnizau încîntătoare dovezi noi ale insaţiabilei fecundităţi care fusese considerată în toate filozofiile platonice esenţa „bunătăţii lui Dumnezeu”; dovezile aduceau o revigorare a acelor tipuri de emoţie şi pietate cosmică ce fuseseră întotdeauna asociate cu principiul plenitudinii. Următorul exemplu, despre care s-ar putea crede că a fost scris de un bacteriolog de la sfîrşitul secolului al XIX-lea sau din secolul al XX-lea într-un moment de dispoziţie retorică, se găseşte de fapt în *Spectator-ul* lui Addison (nr. 519):

Fiecare parte de Materie e locuită; fiecare Frunză verde viermuieşte de Locuitori. Nu există Umoare în Corpul Omului sau al oricărui alt Animal în care Lentilele noastre să nu descopere miriade de Creaturi vii. Suprafaţa Animalelor

* Mici peşti sau mici şerpi despre care n-am fi bănuit niciodată că există acolo.

* Priviţi în aer, în ocean şi pe pămînt / Tot ce e viu şi se-nmulţeşte. / Deasupra, cit de sus se poate viaţa înălţa! / înjur cît e de extinsă! Şi cît de-adînc coboară!

** *ciron* – animal din ordinul arahnide considerat, înainte de invenţia microscopului, cea mai mică fiinţă existentă.

*** Prin naştere-aşezat între două infinituri, / Omul se vede de ambele-apăsat.... / Pentru-a-i tulbura ochii înspăimîntaţi de elefant, / Păianjenul minuscul l-aştepta la Porţile Neantului.

200

este de asemenea acoperită cu alte Animale care în acelaşi fel sînt Baza altor animale care locuiesc pe ele; ba mai mult, găsim în Corpurile cele mai solide, ca Marmura de exemplu, nenumărate Celule şi Cavităţi care sînt înţesate de fiinţe aşa de imperceptibile, încît nu pot fi descoperite cu ochiul liber.

Şi toate acestea reprezentau pentru Addison o parte a acelei „minunate şi surprinzătoare meditaţii" oferite de spectacolul Lanţului Fiinţei şi încă o dovadă a „exuberanţei şi copleşitoarei bunătăţi a Fiinţei Supreme, a cărei Milă se extinde asupra tuturor Operelor Sale". Addison găseşte în microbi chiar un argument pentru existenţa îngerilor sau a altor fiinţe situate în ierarhie deasupra omului, „fiindcă există un Spaţiu şi Loc infinit mai mare pentru diferitele Grade de Perfecţiune dintre Fiinţa Supremă şi Om decît dintre Om şi cea mai josnică Insectă". Sentimentele lui James Thomson erau însă mult mai complexe. Pe de o parte – referindu-se ca de obicei la „măreţul lanţ al fiinţelor" , el e sigur că microorganismele au locul lor necesar şi „util" în alcătuirea lucrurilor şi versifică pe tema felului în care, aşa cum o arată aceste organisme, „Natura plină viermuieşte de viaţă". Şi pentru el acesta este un motiv să laude that Power

Whose wisdom shines as lovely on our minds, As on our smiling eyes his servant Sun.*

Pe de altă parte, poetul consideră benefic faptul că animalele minuscule conceal'd

By the kind art of forming Heaven, escape The grosser eye of man; for if the worlds On worlds enclosed should on his senses burst, From cates ambrosial, and the nectar'd bowl, He would abhorrent turn; and in dead night, When silence sleeps o'er all, be stunn'd with noise.27**

Astfel, chiar şi la cei care acceptau premisa optimiştilor că raţionalitatea şi valoarea naturii constau în

„completitudinea” sa, răzbătea totuşi sentimentul că ar fi fost mai plăcut dacă n-ar fi fost atît de completă.

Chiar şi la sfîrşitul secolului, principiul plenitudinii şi în special cel al continuităţii sînt încă recunoscute de Kant în *Critica raţiunii pure* drept prin-

* „acea Putere / A cărei înţelepciune străluceşte la fel de dulce minţii noastre / Precum şi Soarele ce-i e supus – ochilor noştri zîmbitori.

** ascunse / Prin blîndul meşteşug al Cerului, nu sînt văzute / De ochiul omului; căci dacă s-ar arăta deodată simţurilor / Lumi peste lumi închise una-ntr-alta, / El le-ar respinge-n silă; şi-n miezul nopţii, / Atunci cînd liniştea domneşte-n toate, ar fi înmărmurit de zgomot.

cipii călăuzitoare pentru biologie şi alte ştiinţe, deşi cu amendamentele speciale şi importante care urmau din imposibilitatea, implicată de filozofia critică, a unei înţelegeri complete a unei sinteze aşa de cuprinzătoare. Primul din cele două principii se numeşte „legea specificaţiei care presupune multiplicitate şi diversitate în lucruri” şi „ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas**”; al doilea este „principiul afinităţii tuturor conceptelor, care cere o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta prin creşterea graduală a diversităţii”. De aici „derivă consecinţa sa nemijlocită: *datur continuum formarum*, adică toate varietăţile speciilor se ating între ele şi nu permit nici o trecere de la una la alta *per saltum*”. Totuşi această teză „nu se bazează pe temeiuri empirice” şi „nu poate fi indicat nici un obiect care să-i corespundă în experienţă”, de vreme ce un astfel de continuum ar fi infinit şi de vreme ce principiul nu ne dă „criteriul gradelor de afinitate” între specii adiacente, ci ne spune „doar că ar trebui să le căutăm”. Prin urmare, concluzia lui Kant privitoare la „faimoasa lege a *scării*

continue a creaturilor” pe care în mod greşit o consideră a fi fost „pusă în circulaţie de Leibniz” este că, deşi „observaţia şi cunoaşterea pătrunzătoare a întocmirii naturii în conformitate cu un astfel de principiu nu puteau să o pună la îndemînă ca afirmaţie obiectivă”, „metoda de a căuta o ordine în natură, după un astfel de principiu, şi maxima de a admite o atare ordine ca existînd în natură (deşi fără a determina eventual exact unde şi cît de departe merge) constituie fără îndoială un principiu regulator al raţiunii, legitim şi excelent”. El „indică totuşi calea spre o unitate sistematică a cunoaşterii”. Pe scurt, din analiza făcută de Kant condiţiilor generale ale posibilităţii cunoaşterii rezultă că ideea Lanţului Fiinţei, în caracterul său complet şi continuu, este un „ideal al raţiunii” regulator care nu poate fi niciodată satisfăcut, deşi ştiinţa poate spera şi ar trebui să încerce în progresul ei să aducă din ce în ce mai multe dovezi empirice ale adevărului său aproximat.28

Varietatea entităţilor nu trebuie micşorată fără temei.

9

Lanţul Fiinţei în perspectivă temporală

LANŢUL FIINŢEI ÎN PERSPECTIVĂ TEMPORALĂ

203

Cînd principiul plenitudinii a fost interpretat fie religios, ca expresie a încrederii în bunătatea divină, fie filozofic, ca implicaţie a principiului raţiunii suficiente, el a fost, aşa cum s-a înţeles de obicei, un principiu contrar oricărei credinţe în progres sau în vreo schimbare semnificativă a Universului ca ansamblu. Lanţul Fiinţei, în măsura în care continuitatea şi completitudinea lui erau afirmate pe temeiurile cunoscute, era un exemplu perfect al unei scheme absolut rigide şi statice a lucrurilor. Raţionalitatea nu are nici o legătură cu datele. Dacă inexistenţa uneia dintre verigile din lanţ ar fi dovada arbitrarietăţii alcătuirii lumii astăzi, tot astfel ar fi fost ieri şi ar fi şi mîine. Aşa cum a precizat un filozof englez de la începutul secolului al XVIII-lea:

[Dumnezeu] întotdeauna acţionează conform cu un temei sau o Raţiune şi de aici urmează că a avut o Raţiune pentru Creaţie, altfel nu ar fi creat deloc. Dacă, prin urmare, a avut o Raţiune, acea Raţiune cu siguranţă a fost aceeaşi dintot-deauna şi în fiecare moment; de exemplu, să presupunem că Bunătatea era Temeiul Creaţiei Sale, de aici urmează că dacă a fost bun într-un moment anume, a fost aşa dintotdeauna.'

Aşa cum a atras atenţia un contemporan, dacă acest lucru e adevărat, el trebuie să fie adevărat nu numai despre creaţie în general, ci şi despre fiecare fel de fiinţă: el implică faptul că „nu numai *îngeri* şi *Oameni*, ci *fiecare specie diferită de vieţuitoare*, fiecare *Planetă* şi toţi *Locuitorii ei* sînt eterni", şi mai mult decît atît „că Dumnezeu *nu mai poate* crea *de acum încolo* vreo Specie nouă de Fiinţe, pentru că tot ceea ce este bine ca El să creeze în timp a fost bun dintotdeauna".2

Aceeaşi implicaţie de optimism a fost remarcată de către poetul Henry Brooke într-o notă în proză la *The Universal Beauty* (1735).

Fie există o potrivire prezentă absolută a lucrurilor, fie o potrivire *infuturo*, adică în perspectivă, în tendinţă şi doar relativă în prezent faţă de ce va fi absolut mai tîrziu. Dar dacă ar fi o potrivire absolută în starea prezentă a lucrurilor, atunci nu s-ar putea schimba nimic; pentru că ce e cel mai bun nu se poate schimba în mai bine.

Pentru multe minţi din secolul al XVIII-lea, această concepţie a unei lumi în care nu apăruse nici o noutate, sau nu va apărea de aici înainte, pare să fi fost total satisfăcătoare. Abatele Pluche, de exemplu, într-o foarte citită popularizare a cunoştinţelor de astronomie ale timpului, descria imuabilitatea esenţială a naturii ca una din concluziile definitive ale filozofiei; şi el a considerat-o evident drept concluzia cea mai revelatoare. Fără îndoială, recunoaşte el, creaţia a fost într-un sens progresivă pînă

cînd a fost produs omul. Dar o dată cu el s-a ajuns la punctul final pe care fazele anterioare îl pregătiseră.

Prin urmare, nu se va mai produce nimic în plus în epocile care vor veni. Toţi filozofii au deliberat şi au ajuns la un acord asupra acestei chestiuni. Luaţi dovada experienţei; elemente întotdeauna aceleaşi, specii care nu variază niciodată, seminţe şi germeni pregătiţi dinainte pentru perpetuarea tuturor, astfel încît putem spune *Nimic nou sub soare*, nici o creaţie nouă, nici o specie care nu a existat de la început.3

Această presupunere a fost cîteodată folosită la începutul secolului împotriva ştiinţei incipiente pe atunci a paleontologiei. Ideea că fosilele sînt rămăşiţele unor organisme reale acum stinse „era combătută pe temeiul că, într-un Univers bine guvernat, fiecare specie trebuie să fie constant reprezentată; astfel scria marele botanist englez John Ray în 1703:

Ar urma că multe specii de Crustacee sînt pierdute din Lume, ceea ce Filozofii nu au vrut pînă acum să admită, considerînd Distrugerea oricărei Specii drept o dezmembrare a Universului, o cădere în imperfecţiune; în timp ce ei cred că Providenţa Divină se preocupă în special să apere şi să păstreze Lucrarea Creaţiei.4

Această concluzie a fost susţinută şi extinsă de către teoria embriologică a preformării sau *emboîtement* dominantă în acea epocă şi care afirma nu numai că toate speciile, ci şi toate organismele individuale au existat de la început. Fără îndoială că, spre deosebire de specii, indivizii par să sporească în număr şi să se schimbe, dar în realitate aceasta este o simplă extindere sau „desfăşurare” (*evolutio*) a structurilor sau însuşirilor care erau prestabilite pe o foarte gradată scară a dimensiunilor, în germenii primitivi care zăceau închişi unul în altul ca un set de cutii. Aşa cum spunea poetic Brooke, Omnipotenţa Creatoare could infinitude confine, And dwell *Immense* within the minim shrine: The eternal species in an instant mould And

endless worlds in seeming atoms hold, Plant within plant, and seed unfolding seed.5*

Astfel, un important grup al ideilor dominante în prima parte a secolului al XVIII-lea – concepţia despre Lanţul Fiinţei, principiile plenitudinii şi

* a putut infinitul să închidă / Şi să sălăşluiască Imensă în cel mai mic altar, / Să Pună în forme trecătoare speciile eterne, / în irealii-atomi nenumărate lumi, / Planta în Plantă, sămînţa în sămînţă.

continuităţii pe care aceasta se întemeia, optimismul pe care îl justifica, biologia general acceptată , toate erau în acord cu presupusul dicton al lui Solomon, pe care mulţi alţii pe lîngă Pluche aveau obiceiul să îl citeze ca o inspirată confirmare a concluziilor filozofiei şi ştiinţei. Nu numai că nu există, dar nu va fi nicicînd ceva nou sub soare. Curgerea timpului nu aduce nici o îmbogăţire a diversităţii lumii; într-o lume care este manifestarea raţionalităţii eterne nu s-ar putea întîmpla aşa ceva. Dar tocmai în perioada cînd această implicaţie a vechilor concepţii a devenit foarte evidentă a început să se manifeste şi o reacţie împotriva ei.

Căci unul dintre principalele evenimente din gîndirea secolului al XVIII-lea a fost apariţia perspectivei temporale a Lanţului Fiinţei. Acel *plenum formarum* a ajuns să fie considerat de unii nu ca inventar, ci ca program al naturii, care este pus în aplicare treptat şi foarte încet în istoria cosmică. Deşi toate cele ce sînt posibile vor să se realizeze, nu li se acordă pe dată tuturor existenţă. Unele au dobîndit-o în trecut şi se pare că au pierdut-o de atunci; multe sînt întruchipate în felurile de fiinţe care există acum; fără îndoială că infinit mai multe sînt menite să primească darul existenţei în epocile care vor veni. Principiul plenitudinii se aplică Universului în întreaga sa cuprindere temporală. Demiurgul nu se grăbeşte; iar bunătatea sa este

suficient dovedită dacă, mai devreme sau mai tîrziu, fiecare Idee îşi găseşte manifestarea sa în ordinea sensibilă.

Cauzele acestei schimbări erau de mai multe feluri; dar aceea care este cea mai semnificativă pentru subiectul nostru constă în dificultăţile pe care le va stîrni principiul plenitudinii însuşi în interpretarea lui tradiţională, atunci cînd implicaţiile sale erau în întregime puse în lumină şi serios luate în considerare. Acele implicaţii erau, pe de o parte, intolerabile pentru sentimentele religioase ale multora; pe de altă parte, devenea din ce în ce mai evident că ele se împăcau greu cu fapte cunoscute despre natură. Staticul şi permanent completul Lanţ al Fiinţei s-a prăbuşit în mare parte sub propria sa greutate.

Să menţionăm întîi dificultăţile religioase şi morale. Neajunsul fatal al optimismului – şi al principiului plenitudinii de care depindea acesta – era acela menţionat de Voltaire: nu lasă loc speranţei, cel puţin pentru lume în general şi pentru omenire ca totalitate. Dacă binele universal are nevoie de toate relele parţiale şi dacă Universul este şi a fost dintotdeauna perfect bun, nu ne putem aştepta ca răul parţial să dispară. Optimismul logic consecvent este echivalent cu doctrina Conservării Răului metafizic, moral şi fizic; suma imperfecţiunii părţilor trebuie să rămînă constantă, deoarece tocmai în realizarea acelei sume constă perfecţiunea întregului. Dar acelor spirite cărora realitatea răului concret al existenţei li se părea prea profundă ca să poată fi diminuată printr-un silogism, acest paradox optimist li se părea o comedie grotescă. E mai bine să recunoaştem că lumea nu este în prezent complet raţională şi să ne păstrăm speranţa în schimbarea ei decît

să o considerăm drept perfect raţională – şi absolut fără speranţă.

Pentru individ, e adevărat, principiul plenitudinii nu excludea în mod necesar perspectiva de a atinge o treaptă

de existenţă mai înaltă într-o altă viaţă. Deşi structura permanentă a lumii consta dintr-un set fix de compartimente ideale şi deşi fiecare dintre acestea trebuia ocupat, nu era imposibil pentru ocupantul unuia dintre ele să se mute în altul mai bun. Dar această posibilitate era însoţită – conform interpretării date principiului de unii din cei mai recunoscuţi susţinători ai săi – de o ciudată condiţie. Cei apar-tinînd „ordinelor inferioare" din Univers, sublinia Edmund Law, „nu ar putea aspira către o poziţie superioară fără a-l prejudicia pe cel superior care ocupă acea poziţie; pentru că el trebuie să-şi părăsească locul înainte ca altul să se ridice pînă la el". De aici rezultă că, deşi prin exercitarea corectă a libertăţii sale morale un om „ar putea deveni potrivit pentru o poziţie superioară", el nu ar putea fi promovat pînă la ea pînă cînd nu ar rămîne un spaţiu liber prin „degradarea", ca urmare a unor fărădelegi, a unuia dintre aceia superiori lui. Aceasta era o strictă deducţie din teorie, dacă se considera că fiecare grad de diferenţă posibilă putea avea doar un singur reprezentant la un moment dat; şi această presupunere era cerută de principiul identităţii indiscernabilelor. Două creaturi ocupînd exact acelaşi loc pe scară ar fi aceleaşi făpturi. Dar urmarea că nimic nu se poate ridica în lume decît cu preţul căderii altcuiva era în mod evident o monstruozitate morală. Dovada adusă de optimist în sprijinul raţionalităţii alcătuirii generale a lucrurilor s-a dovedit a fi o dovadă a esenţialei ei imoralităţi.

O revoltă împotriva acestor două implicaţii ale teoriei a fost, prin urmare, inevitabilă, de îndată ce ele au devenit în întregime evidente. Lanţul Fiinţei trebuia să fie reinterpretat astfel, încît să admită progresul în general şi un progres al individului neînsoţit de degradarea altuia. Şi, pe de altă parte, concepţia tradiţională, reinterpretată în acest mod, sugera o nouă escatologie sau mai degrabă reînvierea uneia vechi. De vreme ce încă se presupunea că scara era fin gradată, pentru că natura nu face salturi, viaţa viitoare

trebuia imaginată – cel puţin pentru aceia care se folosesc bine de libertatea lor – ca o ascensiune treptată, treaptă cu treaptă, a tuturor nivelurilor superioare celui ocupat de om pe pămînt; şi pentru că numărul acestor niveluri dintre om şi Fiinţa Perfectă trebuia să fie infinit, acea ascensiune nu putea avea sfîrşit. Viziunea destinului uman ca progres infinit se năştea astfel ca o consecinţă a reflecţiei asupra principiilor plenitudinii şi continuităţii.

Acesta revizuire a escatologiei tradiţionale fusese prefigurată în secolul anterior de Henry More. Pentru că *natura nonfacit saltus*, cei morţi, deduce el. nu sar imediat de la imperfecţiunea lor terestră la fericirea celestă; tot aŞa, nici despre plenitudinea fiinţei nu trebuie să presupunem că se realizează simultan.

206

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Un muzician nu atinge toate corzile în acelaşi timp; nu ne putem aştepta ca totul în Natură să se întîmple în fiecare moment; dar cînd vine rîndul său, coarda atinsă va suna; pînă atunci ea rămîne tăcută.6

Addison, pe care l-am văzut deja tratînd cu un fel de extaz poetic tema Lanţului Fiinţei, a fost îndemnat de această viziune să respingă mai violent decît More concepţia protestantă despre viaţa de după moarte ca o eternă fixare într-o imuabilă fericire sau suferinţă. El scria în *Spectator* în 1711:

Printre alte excelente argumente pentru nemurirea sufletului, există unul care provine din progresul continuu al sufletului către perfecţiunea sa, fără posibilitatea de a o atinge vreodată, ceea ce este o aluzie despre care nu îmi amintesc să fi fost abordată sau îmbunătăţită de alţii care au scris pe acest subiect, deşi mi se pare de o mare importanţă.7

Trebuie să credem, declară Addison, că generaţiile de fiinţe raţionale care se ridică şi apoi dispar într-o rapidă succesiune primesc aici doar primele lor rudimente de

existenţă, iar după aceea sînt transplantate într-un climat mai prietenos, unde se pot răspîndi şi pot prospera pentru vecie. Nu există, după părerea mea, în religie o consideraţie mai plăcută şi mai de succes ca aceea a progresului perpetuu pe care sufletul îl face către perfecţiunea naturii sale, fără a o atinge vreodată. A privi sufletul ca avansînd de la o putere la alta, a gîndi că el va străluci veşnic în noi ascensiuni glorioase şi va lumina în veci, că va aduna virtute după virtute, cunoştinţă după cunoştinţă este ceva minunat de atrăgător pentru mintea omului. Ba mai mult, probabil că este o perspectivă plăcută lui Dumnezeu să vadă Creaţia Sa devenind şi mai frumoasă în ochii Săi şi apropiindu-se de El prin grade din ce în ce mai mari de asemănare.

Această viziune a unei perspective nelimitate a cuiva de a-şi îmbunătăţi poziţia în Univers, o perspectivă deschisă în aceeaşi măsură tuturor fiinţelor raţionale, l-a atras evident pe Addison în parte pentru că elibera imaginea Scării Fiinţei de acea impresie de inegalitate iremediabilă pe care o avea în forma obişnuită.

Eu cred că această singură consideraţie a evoluţiei unui spirit finit către perfecţiune va fi suficientă ca să stingă toată invidia naturilor inferioare şi dispreţul celor superioare. Acel înger care acum apare ca un Dumnezeu sufletului omenesc ştie foarte bine că va veni o vreme în eternitate cînd sufletul omenesc va fi la fel de perfect cum este el însuşi acum; ba mai mult, va fi o vreme cînd va privi cu dispreţ acel grad de perfecţiune care îi lipseşte acum.

Astfel, Scara Fiinţei devine literalmente o scară, cu un număr infinit de trepte, pe care le urcă sufletele individuale în veci. Dacă ele urcă în acelaşi ritm, ordinea ierarhică rămîne aceeaşi, şi poziţiile relative nu se schimbă:

E adevărat că natura superioară avansează şi ea, şi astfel îşi păstrează distanţa şi superioritatea pe Scara Fiinţei; dar ea ştie că oricît de înaltă e poziţia pe care o

are în prezent, natura inferioară va ajunge în cele din urmă la ea şi va străluci cu 0 glorie la fel de mare.

Cîţiva ani mai tîrziu, Leibniz conchide în *Principes de la Nature et de la Gr ace* (1718) cu asigurarea că nici un om nu va atinge vreodată pe deplin viziunea fericirii:

Fericirea noastră nu va consta niciodată, şi nici nu ar trebui să constea, într-o bucurie deplină, în care nu mai există nimic de dorit şi care ne-ar face mintea inactivă, ci într-un perpetuu progres către noi plăceri şi noi perfecţiuni.8

Această reconstrucţie a doctrinei imortalităţii apare cu claritate în aceeaşi scriere în care fuseseră deduse atît de deschis tristele consecinţe ale argumentului în favoarea optimismului. Edmund Law, un teolog suficient de ortodox ca să obţină un post de episcop în propria sa ascensiune pe Scara Fiinţei, nu poate accepta concluzia la care duceau atît logica arhiepiscopului King, cît şi propria sa logică. Pentru că el adaugă la aparent triumfătoarea concluzie a argumentului – aceea că „starea prezentă a lumii este cea mai bună care poate fi" – o notă de subsol în care se întreabă „dacă se poate presupune că Dumnezeu a pus categoriile de fiinţe într-aşa o ordine fixă şi inalterabilă încît să nu admită un progres; şi dacă El a făcut fiinţele de la început atît de perfecte pe cît poate fi natura unui lucru creat". Răspunsul, crede Law, nu este „uşor de formulat". Cei care răspund afirmativ „se întemeiază pe noţiunea noastră despre o bunătate infinită sau absolută care îndeamnă Divinitatea să transmită toate felurile de fericire în cel mai înalt grad, tot aşa cum o îndeamnă să le transmită indiferent în ce măsură. Dar Divinitatea nu a făcut aceasta, spun ei, ci doar a înzestrat la început unele fiinţe cu toată perfecţiunea pe care o fiinţă ar putea-o primi şi a dat fiecărei clase subordonate de fiinţe cea mai mare fericire de care erau capabile naturile lor." Cu toate

acestea, Law însuşi înclina către viziunea contrară: „Deşi poate părea un paradox”, el crede că „poate, după consideraţii ulterioare, nu va fi judecată ca improbabilă.”

Pentru o fiinţă... a se confrunta cu o din ce în ce mai mare bucurie nouă şi necunoscută, a se apropia din ce în ce mai mult de perfecţiune, cu siguranţă ridică fericirea sa chiar deasupra aceleia a altor fiinţe a căror condiţie se presupune că a început şi s-a sfîrşit cu acel grad de perfecţiune unde va sfîrşi şi aceasta (dacă va exista un sfîrşit vreodată) şi care nu au cunoscut niciodată imperfecţiunea, varietatea sau progresul. O fiinţă finită fixată într-o stare, oricît de înaltă, va manifesta probabil, după concepţiile noastre (dacă ni se îngăduie să judecăm cu facultăţile noastre prezente, căci nu putem judeca altfel), o anumită indolenţă sau insensibilitate... pe care nimic altceva decît schimbarea şi varietatea nu le pot vindeca. Nu pare probabil, prin urmare, că Dumnezeu a fixat realmente orice fiinţă creată chiar şi în gradul de perfecţiune cel mai apropiat Lui însuşi. Ba mai mult, este imposibil să concepem un astfel de grad superior, şi presupunerea este absurdă, deoarece acele lucruri care sporesc continuu nu pot avea un punct final...

[Dumnezeu, prin urmare] credem noi nu va produce niciodată astfel de fiinţe care să nu aibă destul loc pentru a creşte în perfecţiune şi a dobîndi continuu o nouă fericire alături de o nouă perfecţiune.9

Această schimbare în credinţa despre o viaţă viitoare se asocia strîns – aşa cum ilustrează ultimul citat – cu o observaţie psihologică, o generalizare despre natura umană favorită tocmai acelor filozofi cărora le plăcea să trateze despre principiul plenitudinii. Omul, s-a spus, e capabil de fericire doar prin schimbare continuă. în deschiderea operei lui Bruno *Spaccio della bestia trion-fante*, care a fost tradusă în engleză în 1713 şi a fost mult citită şi admirată în

secolul al XVIII-lea, „înţelepciunea” apare şi rosteşte aceste cuvinte:

Dacă, prin urmare, corpurile nu s-ar schimba, materia nu ar varia, fiinţele nu s-ar altera, nu ar exista nimic agreabil, nimic bun, nimic plăcut... Plăcerea şi satisfacţia nu constau în nimic altceva decît într-o anumită trecere, un anumit progres sau o mişcare de la o stare la alta. Nu ne poate plăcea nimic în prezent dacă nu ne-am plictisit de ce a trecut... Schimbarea de la o extremă la alta, cu toate intervalele, avansînd de la un contrariu la altul prin toate spaţiile intermediare, aduce cu siguranţă satisfacţie.10

Aceeaşi observaţie psihologică revine de multe ori la Leibniz, de exemplu: „Aceasta este însăşi legea bucuriei, ca plăcerea să nu persiste în acelaşi fel, pentru că aceasta naşte dezgust şi ne face nepăsători, nu fericiţi.”11

Principala semnificaţie istorică a acestor idei stă în faptul că ele indică apariţia şi difuziunea unui mod de a gîndi despre natura binelui care avea să fuzioneze cu acela rezultat, aşa cum am văzut, din logica optimismului. Noua escatologie era manifestarea unei a doua noi concepţii despre valoare. Identificarea platonică a binelui absolut cu ocmdpKem şi stingerea dorinţei – „cel care o posedă are întotdeauna o perfectă suficienţă şi nu are nevoie vreodată de altceva” – lăsau loc concepţiei opuse: *nici o* finalitate, nici o perfecţiune ultimă, nici o oprire a expansiunii voinţei. Astfel de pasaje ca acelea pe care le-am citat din Leibniz, Addison şi Law prefigurau clar idealul faustic. Omul e prin natura sa insaţiabil şi voinţa Creatorului său îl face să fie aşa; dacă e consecvent naturii şi vocaţiei sale, el nu poate spune nici unui moment al experienţei sale: „Verweile doch, du bist so schon!”* Tendinţa de a substitui idealul unui *Streben nach dem Unendlichen***, unei veşnice urmăriri a unui ţel de neatins, cu acela al repaosului final al sufletului în contemplarea Perfecţiunii, o asimilare în „pacea care aduce liniştea în centrul” cerului în viziunea lui Dante

despre Paradisul Ceresc – această tendinţă a fost de obicei postdatată de către istorici. Ea nu a fost creată de

* „Rămîi, eşti atît de frumoasă!” – exclamaţia lui Faust adresată clipei presupuse a fi cea mai frumoasă a vieţii sale. ** Năzuinţă către infinit.

LANŢUL FIINŢEI ÎN PERSPECTIVĂ TEMPORALĂ

209

Goethe, nici de romanticii germani, nici chiar de Lessing, ci fusese exprimată în repetate rînduri de-a lungul secolului atît de filozofi eminenţi, cît şi de oameni de litere cu un public foarte larg; ea a fost strîns asociată în gîndirea lor cu ideea acceptată despre Scara Fiinţei care cu mult timp înainte fusese vag descrisă de teologi de o desăvîrşită bună-credinţă drept calea pe care gîndirea se ridică la Dumnezeu.

în eseul lui Lenz, *First Principles ofMorals* (1772), se poate auzi din nou, pe un ton mai blînd, acest preludiu la tema romantică ce urma să se facă auzită în curînd cu intensitate. El a definit natura „îndemnului către completitudine” {*Vollkommenheit*) pe care îl declară unul din impulsurile fundamentale ale naturii umane. Această completitudine constă în deplina dezvoltare a tuturor „puterilor şi capacităţilor pe care Natura le-a pus în noi”. Dar două amendamente, amîndouă legate în mintea lui Lenz de principiile plenitudinii şi continuităţii, însoţesc acest ideal etic al autorealizării.

(1) „Am aflat în Epoca Luminilor pe care o trăim că printre facultăţile noastre unele sînt superioare – acelea ale minţii – şi că celelalte ar trebui să se subordoneze acestor aşa-zise facultăţi mai înalte ale sufletului. Prin urmare, tot în aceeaşi proporţie ar trebui să încercăm să ni le cultivăm şi dezvoltăm. Dar pentru că aceste facultăţi se află într-o legătură inseparabilă, infinit de fină una cu alta12, celelalte [adică cele de « mai jos »] nu trebuie nici ele neglijate – şi aceasta în funcţie de diferitele tendinţe ale fiecărui individ.”

(2) Dar atît pentru rasă, cît şi pentru individ acelaşi principiu cere o continuă respingere a *status quo-ului*, o necontenită ascensiune pe Scara Fiinţei.

Luaţi aminte căci vă vorbesc acum despre o perfecţiune *omenească*. Sper că nu mi se va reproşa că, de vreme ce Dumnezeu i-a creat pe primii oameni buni, ei nu ar fi avut nevoie, în viziunea mea, de o moralitate, adică de un efort moral conştient. „Bine" însemna în cazul primilor oameni *perfectibil*, nu perfect, pentru că altfel nu ar fi existat o cădere. Toate vieţuitoarele, de la vierme pînă la serafim, trebuie să fie capabile de a se perfecta, altfel ele ar înceta să fie creaturi finite şi s-ar pierde pe sine, conform concepţiei platonice, în Fiinţa infinită şi perfectă.13

Aceasta este una din numeroasele anticipări din secolul al XVIII-lea ale cunoscutului cuplet al lui Emerson:

Striving to be man, the worm

Mounts through all the spires of form.*

Deşi într-o epocă în care mulţi oameni de ştiinţă erau şi teologi această schimbare în aplicarea etică şi religioasă a concepţiei tindea de la sine să promoveze o schimbare similară în ideile ştiinţei, această din urmă schimbare era sprijinită în acelaşi timp şi de raţiuni mai puţin speculative. Una dintre ele era dificultatea, ca să nu spunem imposibilitatea, de a vedea

* Străduindu-se s-ajungă om, viermele / Urcă prin toate spiralele formei.

în tipurile organice existente gradele de continuitate pe care le presupunea teoria. Natura, aşa cum era ea observată, *nu* părea să înfăţişeze nici măcar un segment din lanţul complet şi neîntrerupt. Acestei obiecţii i s-a acordat o mare importanţă de către acei puţini scriitori care au fost destul de îndrăzneţi ca să atace întreaga supoziţie a plenitudinii creaţiei. în a doua jumătate a secolului, Voltaire, dr Johnson şi antropologul pionier Blumen-bach se numărau

printre cei mai notabili critici de acest fel. Voltaire mărturiseşte că fusese odată fascinat de ideea Scării Fiinţei.

Cînd am citit pentru prima oară Platon şi am ajuns la gradaţia fiinţelor care se ridică de la cel mai uşor atom pînă la Fiinţa Supremă, am rămas mut de admiraţie. Dar cînd am examinat-o mai atent, marea fantomă a dispărut, aşa cum altădată se spunea că toate spiritele aveau obiceiul să dispară la cîntatul cocoşului. La început, imaginaţia se delectează văzînd tranziţia imperceptibilă de la inanimate la materia organică, de la plante la zoofite, de la acestea la animale, de la acestea la *spirite*, de la *spiritele* avînd un mic trup de aer la substanţele imateriale; şi în sfîrşit îngerii şi diferite feluri de astfel de substanţe, sporind în frumuseţe şi perfecţiune pînă la Dumnezeu însuşi. Această ierarhie e pe placul acelor oameni buni care îşi închipuie că îi văd în ea pe Papă şi pe cardinalii săi urmaţi de arhiepiscopi şi episcopi; după care vin parohii, vicarii, simplii preoţi, diaconii şi subdiaconii; apoi apar călugării şi linia se sfîrşeşte cu capucinii.14

Sprijinindu-se pe trei argumente, Voltaire afirmă că seria continuă nu există în lumea organică. în primul rînd, unele specii care au existat cîndva au dispărut; altele sînt pe cale de dispariţie; iar altele ar putea sau pot fi distruse de om dacă el o doreşte. „Dacă restul lumii i-ar fi imitat pe englezi nu ar mai fi lupi pe pămînt.” Este, de asemenea, probabil să fi existat rase de oameni care au dispărut. în al doilea rînd, faptul evident că putem concepe specii imaginare intermediare între cele care există în mod real arată imediat că înşiruirea formelor e întreruptă:

Nu există oare un gol evident între maimuţă şi om? Nu e uşor oare să ne imaginăm un biped fără pene posedînd inteligenţă, dar neavînd nici vorbire, nici formă umană, care ar răspunde gesturilor noastre şi ne-ar servi? Şi între această specie şi om oare nu ne putem imagina altele?

în cele din urmă, supoziţia completitudinii lanţului cere existenţa unei vaste ierarhii de fiinţe imateriale deasupra

omului. Fără îndoială, un creştin va crede în unele fiinţe de acest gen *parce que la foi nous l'enseigne**. Dar ce alt temei în afară de revelaţie există pentru a crede în ele – cu alte cuvinte, ce temei a avut Platon să creadă? Cît despre lumea inanimată, e clar că nu există gradaţie a componentelor sale – de exemplu în mărimea planetelor sau orbitelor lor. Prin urmare, în ansamblu, critica lui Voltaire susţine că orice om care va da cea mai mică atenţie faptelor cunoscute va vedea

* întrucît credinţa ne învaţă astfel.

1

LANŢUL rinstjc* in / u.^ui imediat falsitatea supoziţiei că „natura nu face salturi". El conchide cu o apostrofare a lui Platon, care, după părerea lui, a fost sursa unei întregi iluzii:

O, Platon, cel mult admirat! Mă tem că nu ne-ai spus decît poveşti şi n-ai vorbit decît în sofisme. O, Platon! ai făcut mai mult rău decît ştii – Cum aşa? voi fi întrebat; dar nu voi răspunde.15

Voltaire a mai criticat în altă parte, deşi nu cu o logică meticuloasă, supoziţiile *a priori* pe care se sprijină principiul plinătăţii cosmice. „De ce ar fi şi cum poate fi existenţa infinită? Newton a demonstrat realitatea vidului. Dacă în natură poate fi un vid dincolo de natură, pe ce se bazează necesitatea că entităţile ar trebui să se extindă la infinit? Ce ar fi o întindere infinită? Ea e tot atît de posibilă ca şi un număr infinit." Totuşi în acelaşi paragraf în care neagă infinitatea lumii în spaţiu, Voltaire afirmă infinitatea ei în timp şi de aceea atacă doctrina tradiţională a creaţiei pe temeiuri la fel de tradiţionale. „Marele principiu *nimic nu vine din nimic* este la fel de adevărat ca doi şi cu doi fac patru." Universul trebuie să fie deci „etern".

Este o contradicţie absurdă să spunem că Fiinţa Activă a petrecut o eternitate fără a acţiona, că Fiinţa Creatoare a existat de-a lungul timpului infinit fără să creeze nimic, că Fiinţa Necesară a fost de-a lungul eternităţii o făptură inutilă.16

Atacul lui Johnson asupra teoriei se baza pe temeiuri similare; dar, faţă de cel al scriitorului francez era, în mod oarecum surprinzător, mai profund şi mai dialectic.17 Nu numai că principiul plenitudinii contrazicea faptele observabile, ci i se părea că se contrazice pe sine. Lanţul Fiinţei trebuie să fie un continuum autentic, dacă acel principiu are vreo validitate; dar într-un continuum trebuie să existe o infinitate de membri intermediari între alţi doi membri, oricît de „apropiaţi" unul de altul. Johnson aplica astfel la concepţia despre Univers acceptată unele raţionamente care fuseseră aplicate liniei încă de Zenon din Elea.

Scara Existenţei de la Infinitate la Nimic nu poate avea Fiinţă. Cea mai înaltă Fiinţă care nu e infinită trebuie să fie, aşa cum s-a observat deseori, la o Distanţă infinită de Infinitate... Şi în această Distanţă dintre finit şi infinit va fi Loc pe veci pentru o Serie infinită de Existenţe indefinibile. între cea mai de jos existenţă neîndoielnică şi Neant, indiferent unde presupunem că se termină această Existenţă cunoscută, se află alt abis infinit de adînc, unde din nou este Loc pentru nenumărate Categorii subordonate, ce se continuă la infinit şi totuşi sînt infinit superioare Inexistenţei... Aceasta nu e totul. Pe Scară, oriunde începe sau se termină, există infinite Goluri. La orice Distanţă apreciem că se află următoarea Categorie de Fiinţe deasupra Omului, există loc pentru o Categorie intermediară de Fiinţe; şi dacă e loc pentru o categorie, e loc pentru infinite Categorii, pentru că fiecare Lucru care are ceva superior sau inferior, şi în consecinţă toate Părţile unui lucru pot fi divizate la infinit. Astfel încît, pe cît putem judeca, poate exista în Vid, între oricare două Trepte ale Scării sau între oricare două Puncte ale conului Fiinţei – destul Loc pentru Exercitarea infinită a Puterii Infinite.

Pe lîngă aceasta, observă Johnson, principiul plenitudinii are implicaţii care ar trebui să fie empiric verificabile, dar care sînt de fapt false.

Orice Raţiune care poate să dovedească faptul că există Fiinţe de orice gen posibil va dovedi că există cel mai mare Număr posibil din orice Fel de fiinţe; dar în privinţa Omului ştim, dacă ştim cu adevărat ceva, că acest lucru nu e adevărat.

Pe scurt, Johnson conchide că „această Scară a Fiinţei despre care am demonstrat că este înălţată de trufaşa Imaginaţie se sprijină pe Neant la Rădăcină, pe Neant la Vîrf şi are Goluri de la o treaptă la alta, prin care orice Ordin de Fiinţe se poate scufunda în Nefiinţă fără nici o Dificultate, atît pe cît putem judeca aceasta, pînă la Nivelul superior sau inferior" Astfel se vede cît de puţine Motive au cei care îşi sprijină Raţiunea pe Scara Fiinţei să triumfe asupra celor care recurg la orice alt Expedient ca Soluţie şi ce dificil este pentru fiecare Parte să reprime Rebeliunile Siguranţei prezumţioase. *Qui pauca considerat*, *facile pronunciat.ls**

Critica lui Johnson s-a apropiat foarte mult de rădăcina chestiunii. Dacă şi contemporanii săi ar fi examinat-o cu atenţie, sfîrsitul secolului al XVJJI-lea ar fi marcat prăbuşirea principiului continuităţii şi a argumentului tradiţional în favoarea optimismului pe care Johnson l-a atacat viguros în aceeaşi scriere. Dar se pare că nici critica lui, nici a lui Voltaire nu au produs mult efect. De-a lungul secolului, supoziţiile de plenitudine, continuitate şi gradare au continuat, aşa cum am văzut, să domine minţile oamenilor, în special în ştiinţele biologice.

Cu toate acestea, devenea din ce în ce mai evident – aşa cum fusese de fapt şi pentru unii scriitori medievali – că ceva trebuia făcut pentru a împăca postulatul necesităţii realizării complete a tuturor posibilelor cu faptul că lumea concretă este temporală. Presupusa necesitate era o necesitate *eternă*; dar, în mod evident, realizarea ei *nu* era eternă. Dacă indivizii sînt verigi în lanţ, în mod clar nu

există toţi în acelaşi timp, şi chiar dacă s-a presupus că verigile – printr-o derogare de la principiul continuităţii – erau specii, problema reală a existenţei golurilor în seria organică i-a pus multă vreme în dificultate pe cei ce credeau în „plenitudinea” şi continuitatea creaţiei. Un mod de a face faţă acestei dificultăţi la care o minte atît de luminată ca aceea a lui Leibniz revenea din cînd în cînd consta, aşa cum am văzut, în atribuirea membrilor consecutivi ai seriei de fiinţe planetelor sau sistemelor solare. Pentru a găsi aici verigile lipsă, ar trebui să zbori către Marte sau Pleiade.19 Maupertuis, care era considerat un mare om de ştiinţă în vremea sa, a formulat o altă supoziţie exagerată pentru a salva doctrina completitudinii originare a şirului de forme. Multe specii care au existat

* Cine gîndeşte puţin se pronunţă cu uşurinţă.

.

odată, sugera el, probabil că au dispărut accidental, de exemplu prin apropierea unei comete. Natura, aşa cum o vedem acum, este ca un edificiu ce a fost odinioară întreg, dar a fost, apoi, lovit de fulger: „ea înfăţişează ochilor noştri numai ruine în care nu mai putem discerne simetria părţilor, nici planul arhitectului”20. Dar pentru cei a căror credinţă în plenitudinea şi continuitatea Universului era mai tenace exista o ipoteză mai plauzibilă şi mai puţin arbitrară: aceea că Lanţul Fiinţei, deşi nu poate fi observat în completitudinea sa acum, ne-ar apărea astfel sau continuînd să devină astfel, dacă am putea cunoaşte întreaga înşiruire de forme în timp, în trecut, prezent şi viitor.

Mai mulţi comentatori recenţi ai lui Leibniz au susţinut că această soluţie nu a fost adoptată de el, că el încă adera la viziunea unui Univers static. Se pot cita cîteva pasaje în sprijinul acestei interpretări; dar dovezile sînt, în ansamblu,

împotriva ei.21 Există o faimoasă scrisoare, datînd probabil din 1707, din care am citat parţial, în care Leibniz discută cu şi mai mare entuziasm ca de obicei despre importanţa ştiinţifică a principiului continuităţii; el conchide astfel: acel principiu este, aşadar, pentru mine dincolo de orice îndoială; el ar putea servi la clarificarea unor importante chestiuni în filozofia autentică şi care, ridicîndu-se deasupra simţurilor şi imaginaţiei, caută originea fenomenelor în zonele intelectuale. Mă amăgesc pe mine că am anumite idei despre aceste adevăruri; dar această epocă nu este pregătită să le primească.

Care erau aceste implicaţii suplimentare ale principiului, care erau atît de ciudate încît Leibniz a ezitat să le facă explicite? Există motive să credem că cel puţin unul dintre ele era concluzia că lumea este deocamdată incompletă, că Lanţul Fiinţei trebuie interpretat ca un proces în care toate formele se realizează treptat, în timp. în *Protogaea* (1693), Leibniz subliniază că multe specii de organisme care au existat în epoci geologice anterioare s-au stins acum şi că multe ce ne sînt cunoscute erau pe atunci, se pare, inexistente, şi adaugă că este o ipoteză „demnă de crezare că în decursul vastelor schimbări" care au avut loc în starea scoarţei terestre, „chiar speciile de animale s-au transformat de multe ori".22 „Este posibil", adaugă el, ca la un moment dat în trecut, „multe specii care au în ele ceva din pisică, aşa cum ar fi leul, tigrul, linxul, să fi fost aceeaşi rasă şi să fie considerate acum ca noi varietăţi ale speciei originare."23 într-o altă scriere (1710), el sugerează că e probabil ca primele animale să fi fost marine, iar amfibiile şi animalele terestre să descindă din ele.24 Şi în altă parte, Leibniz extinde, pe temeiuri metafizice, concepţia dezvoltării graduale a întregului Univers: *semnificaţia* timpului şi a schimbării, declară el, motivul din care *le changement est â propos*, este că prin aceasta pot „exista mai multe specii sau forme de perfecţiune, deşi acestea pot

fi egale în grad”25. Leibniz observă în altă parte că există două posibile ipoteze în această chestiune;

„prima, că natura este întotdeauna la fel de perfectă, a doua că ea sporeşte mereu în perfecţiune, presupunînd că nu a fost posibil să i se dea completa perfecţiune dintr-o dată”. Dacă a doua ipoteză este adevărată, faptul s-ar putea explica în două feluri: fie nu a fost nici un început, şi momentele sau stările lumii sporesc în perfecţiune de o veşnicie, fie a existat un început al procesului!26 Şi într-una din cele mai interesante scrieri mai scurte ale sale el se pronunţă pe cît de explicit posibil în favoarea ipotezei progresului continuu. Plinul posibilităţii este acum şi va fi mereu ca un cîmp parţial semănat din care plante noi şi mai bune trebuie să răsară la nesfîrşit, o data ce un continuum nu se poate epuiza niciodată.

Trebuie recunoscut că există o creştere cumulativă a frumuseţii şi perfecţiunii universale a operelor lui Dumnezeu, un progres perpetuu şi fără îngrădire al Universului ca întreg, astfel încît el avansează către o mai bună stare de cultivare [lat. *cultus* – n. t.], întocmai aşa cum mare parte din pămîntul nostru este deja cultivat şi va fi astfel din ce în ce mai mult de acum înainte... Cît despre obiecţiile care pot fi ridicate, că dacă acest lucru e adevărat atunci la un moment dat lumea ar fi trebuit să devină un paradis, răspunsul nu se află departe: deşi multe substanţe vor fi atins un mare grad de perfecţiune, din cauza divizibilităţii infinite a continuum-ului, vor rămîne întotdeauna în abisul lumii părţi care dormiseră pînă atunci şi care vor fi stîrnite şi se vor ridica spre o stare mai înaltă şi mai bună şi către o mai bună cultivare, ca să spunem aşa. Şi pentru acest motiv transformarea nu va înceta niciodată.27

Leibniz trebuia să reconcilieze această teză generală a progresului creator al naturii şi de asemenea afirmaţiile

ocazionale mai concrete despre transformarea speciilor cu alte trăsături ale sistemului său cu care la prima vedere păreau incongruente. Atît teoria monadelor, cît şi embriologia sa preformistă afirmau că, într-un anumit sens, toate fiinţele care există vreodată în natură au existat dintotdeauna. Numărul „substanţelor" individuale, adică al monadelor, este constant. Se poate declara cu precizie (scria Leibniz în 1715) nu numai că „sufletul tuturor animalelor a preexistat" încă de la creaţie, ci că a preexistat „într-un corp organic" propriu. „Fiecare naştere a unui animal este doar transformarea unui animal deja viu."28 Un organism individual ce trăieşte astăzi a existat ca microorganism în plasa germinativă a unui strămoş primitiv. Dar aceasta nu însemna în mod necesar pentru Leibniz că strămoşul era morfologic asemănător cu descendentul, o fiinţă de aceeaşi specie (în sensul obişnuit al cuvîntului); nici că acel corp „preformat" al organismului prezent era o „predeterminare" precisă a formei sale prezente, embrionare; nici nu însemna, evident, că, de-a lungul timpului ce s-a scurs, sufletul organismului a avut acelaşi „rang" şi corpul său a rămas neschimbat. Doar printr-o vastă serie de „schimbări, evoluţii şi involuţii"29, de noi dezvoltări şi (în unele cazuri) de regresiuni, microorganismul originar „a devenit animalul prezent". Concret, la naşterea

unui individ poate avea loc o schimbare radicală. „S-a ajuns la concluzia că înaintea concepţiei se găseau deja în sămînţă nu numai corpul organic, ci si un suflet în acest corp, într-un cuvînt, animalul însuşi; prin mijlocirea concepţiei, animalul acesta era numai pregătit pentru a se transforma profund ca să devină un animal de altă speţă. Chiar în afara generării putem vedea ceva asemănător, de pildă atunci cînd viermii devin muşte şi omizile fluturi."30 Această ridicare a germenului individual către o specie mai

înaltă este, aşa cum observă Leibniz în acest pasaj, mai degrabă excepţia decît regula; „majoritatea animalelor spermatice rămîn în cadrul speciilor proprii” şi „doar un mic număr de aleşi trec către un plan superior”.31 Dar sufletele preexistente ale oamenilor nu erau, crede Leibniz, în sens strict suflete omeneşti.

Presupun că sufletele care vor deveni într-o zi omeneşti s-au aflat în seminţe, ca şi cele ale celorlalte specii, şi în strămoşi, urcînd pînă la Adam şi, în consecinţă, au existat de la începutul lucrurilor, întotdeauna într-un fel de corp organizat... Dar pentru mai multe motive pare potrivit să afirmăm că ele au existat pe atunci doar ca suflete sensibile sau animale..., şi că ele rămîn în acea stare pînă în momentul apariţiei omului căruia urmau să-i aparţină şi că atunci abia au primit raţiune – fie că există o metodă naturală de a ridica un suflet sensibil pînă la nivelul unui suflet raţional (ceea ce mi-e greu să cred), fie că Dumnezeu a dăruit raţiune acestui suflet printr-un procedeu special sau (dacă vreţi) printr-un fel de *îranscreaţie*?*2*

O dată născute, sufletele raţionale nu numai că nu recad la un nivel inferior, dar (conform escatologiei progresive a lui Leibniz deja prezentate) „ele avansează şi se desăvîrşesc continuu, ca lumea însăşi, ale cărei imagini sînt”35. Cu toate că şi sufletele altor animale individuale sînt şi ele indestructibile, „atîta timp cît durează lumea” nu era sigur, aşa cum presupunea din cînd în cînd şi pare-se în mod obişnuit Leibniz, că progresul lor către niveluri mai înalte de fiinţă va fi nedefinit şi continuu; corpurile lor sînt supuse „involuţiilor”, ca şi „evoluţiilor” şi dacă statutul unui suflet corespunde celui al trupului său el poate totuşi scădea în ierarhie prin diferite vicisitudini naturale.34 Totuşi Leibniz declară ca „adevăr sigur faptul că toate substanţele trebuie să atingă toată perfecţiunea de care sînt capabile şi care deja se găseşte în ele, deşi într-o formă nedezvoltată (*comme enveloppee*)”*35*; şi el deseori sugerează că posibilitatea unui progres nelimitat se prezintă tuturor

monadelor: „Eternitatea, care e rezervată în viitor tuturor sufletelor sau, mai degrabă, tuturor fiinţelor animate, este un cîmp vast, făcut ca să dea, treptat, e adevărat, marea perfecţiune Universului.”36 Pentru că Leibniz susţinea că această concepţie era confirmată de „progresul treptat al observaţiei fizice”, el probabil se gîndea, *inter alia*, la acele dovezi paleontologice şi la altele care existau în legătură cu evoluţia organică – dovezi pe care el însuşi le citase în *Protogaea* şi în alte scrieri deja menţionate.

Progresul filogenetic era întotdeauna pentru el, ca urmare a embriologiei lui preformiste, manifestarea progresului ontogenetic; şi orice fapt observabil care punea în relief probabilitatea unuia, evidenţia şi probabilitatea celuilalt. Astfel, o dată cu creşterea cunoaşterii empirice, „noi atingem adevărurile sublime cele mai importante ale metafizicii şi teologiei naturale” – adevărul în discuţie aici fiind acela al progresivităţii generale a Universului. Dar e aproape inutil să spunem că „observaţiile fizice”, care ar putea fi invocate în sprijinul unei astfel de teorii, erau la începutul secolului al XVIII-lea foarte puţine; consideraţiile care l-au făcut pe Leibniz şi pe cîţiva dintre contemporanii săi şi dintre succesorii săi imediaţi să adopte o astfel de teorie probabil au constat mai ales în acele raţionamente „ale metafizicii şi teologiei naturale” deja indicate care, destul de inteligibil, converteau odată imuabilul Lanţ al Fiinţei în programul unei eterne Deveniri.

Totuşi această introducere a doctrinei progresului universal, care era în acelaşi timp o evoluţie individuală, biologică şi cosmică în filozofia lui Leibniz, i-a spart sistemul în două, lucru pe care istoricii filozofiei aproape că nu l-au observat. Teoria venea în primul rînd în conflict cu principiul raţiunii suficiente pe care atît de des el îl declarase drept primul şi fundamentalul adevăr al metafizicii. Acel principiu, aşa cum am văzut într-o prelegere precedentă, cerea

realizarea în lumea creată a tuturor „posibilelor” ideale în măsura în care acestea erau compatibile. Dar dacă, aşa cum am văzut, cerea acest lucru o dată, îl cerea continuu; „un adevăr necesar şi etern” nu poate fi în curs de a deveni treptat aproximativ adevărat. Şi ca un alt aspect al aceleiaşi consecinţe – versiunea evoluţionistă a sistemului distrugea însăşi logica principiului plenitudinii şi teoria monadelor. O parte esenţială a acelei teorii presupunea că ansamblul realităţii constă întotdeauna din aceiaşi indivizi într-un număr fix. Numărul e fixat prin numărul gradelor de diferenţă pe care Raţiunea Eternă îl recunoaşte ca posibil între monade cu privire la funcţia care le e caracteristică – aceea de a „reflecta” sau reprezenta Universul cu o claritate şi distincţie mai mare sau mai mică. Există o substanţă gînditoare ce corespunde fiecăreia dintre aceste *nuances*; dacă nu ar fi aşa, Universul ar fi un pur hazard, neavînd nici un temei care să determine diversitatea sa numerică. Ideea monadelor care avansează către niveluri superioare, aşa cum am arătat, nu contrazicea explicit supoziţia constanţei *numărului* lor, dar venea în conflict cu aceasta prin implicaţia doctrinei că identitatea imuabilă a „substanţelor” formează acel număr. Pentru că – în virtutea principiului identităţii indiscernabilelor – ceea ce defineşte individualitatea unei monade este gradul unic în care îşi realizează funcţia, locul său pe Scara Fiinţei, care, în ultimă analiză, constă pentru Leibniz pur şi simplu din seria continuă de monade fin diferenţiate unele de altele. Dar dacă o monadă îşi schimbă locul în ierarhie, devenind

capabilă să reprezinte într-un chip mai adecvat restul Universului, ea îşi pierde identitatea. în cazul sufletelor raţionale înzestrate cu memorie, Leibniz putea să scape de această dificultate recurgînd la un alt mod de a defini *phncipium individuationis*: o fiinţă care îşi aminteşte de experienţele trecute *ca* experienţele sale personale are un

sentiment continuu al identităţii personale care poate persista de-a lungul oricărui număr de schimbări de orice grad. Dar, pe lîngă sufletele raţionale există suflete „sensibile” şi „animale”, iar lor nu li se atribuie această bază psihologică a individualităţii; pe de altă parte, minţile omeneşti nu-şi amintesc multe din trecutul lor. Nu sîntem în stare să ne identificăm cu microorganismele de cutare şi cutare fel care am fi fost noi în prima dimineaţă a creaţiei. în consecinţă, progresul tuturor monadelor inferioare şi al monadelor care sînt acum suflete omeneşti în perioadele de început ale existenţei lor implica faptul că Universul nu e tot timpul compus din aceiaşi indivizi, iar constanţa numărului ar putea fi menţinută doar dacă se presupunea că progresul unora sau al tuturor monadelor lăsa goluri undeva pe scară. Dacă toate ar avansa, nivelurile de jos ale scării ar rămîne vacante. Dar acest fapt nu se împăca nicidecum cu principiul plenitudinii – şi, în consecinţă, nici cu principiul raţiunii suficiente. Fie numărul monadelor existente a crescut în decursul timpului, fie exista *un vacuum formarum* – ceea ce Leibniz implicit nega – şi Creatorul, nereuşind să umple nivelurile pe care monadele ce progresau le eliberau, se făcea vinovat *la un moment dat* de refuzul de a acorda unor esenţe posibile şi composibile din serie darul existenţei, satisfacţia *exigen-tiae existendi*. în final, doctrina lui Leibniz despre progresul universal şi continuu era evident o abandonare a optimismului (în sensul propriu filozofic al termenului) în favoarea meliorismului. Această lume *nu* este acum şi nu va fi niciodată „cea mai bună dintre lumile posibile”; este doar o lume în curs de a deveni mai bună. Este adevărat totuşi că pentru Leibniz, o lume care nu ajungea niciodată la perfecţiune era mai bună decît „cea mai bună” lume a optimistului, pentru că unui bine finit ce nu poate fi depăşit îi lipseşte primul element esenţial al valorii.

Există, prin urmare, două sisteme filozofice leibniziene, ireconciliabile, deşi autorul lor nu pare conştient de acest

fapt. Dacă ar fi să clasificăm filozofii prin „viziunile” lor caracteristice asupra Universului, aşa cum a sugerat profesorul Montague, Leibniz ar avea două viziuni: una dintre ele a fost schiţată în Prelegerea a V-a, cealaltă tocmai a fost prezentată. Prima este viziunea unei lumi în totalitate raţionale, complet formate, atîta cît permite natura unei lumi create, după modelul eternei ordini a Ideilor în Raţiunea Divină. Era, aşadar, în structura sa esenţială, o lume imuabilă. Schimbarea temporală îi este caracteristică, nu se poate nega aceasta, dar nu este o caracteristică semnificativă; într-o astfel de viziune – atît de strîns înrudită cu a lui Spinoza – timpul nu este „luat în serios”. în cealaltă

viziune, procesul temporal, conceput ca o continuă sporire a valorilor realizate, este *cel mai* semnificativ aspect al realităţii – iar schimbarea este semnul cel mai indispensabil al valorii.37

Din labirintul metafizicii, cosmologiei şi embriologiei leibniziene mă îndrept acum spre două expresii poetice ale evoluţionismului din prima jumătate a secolului. în *Gînduri de noapte* (1742-1744), Young îi dă o aplicare astronomică. Fiecare planetă, sau mai degrabă fiecare sistem solar, presupune Young, a trecut printr-o serie de stări a ceea ce noi am numi astăzi evoluţie stelară; s-a ridicat

From obscure to bright, By due gradation, nature's sacred law.

.....AH the stars,

Those bright temptations to idolatry, From darkness and confusion took their birth; Sons of deformity: from fluid dregs Tartarean, first they rose to masses rude; And then, to spheres opaque; then dimly shone; Then brightened; then blazed out in perfect day. Nature delights in progress; in advance From worse to better.38*

Presupunem că Young construia această relatare a istoriei fireşti a unei stele în cea mai mare parte din imaginaţie. Din

întîmplare, descrierea sa nu este atît de divergentă, pe cît ne-am putea aştepta, faţă de ipotezele astronomice recente; dar aceasta a fost doar o întîmplare fericită. Ceea ce e interesant în acest pasaj este că el dovedeşte o dată în plus că viziunea generală asupra sistemului nostru solar şi asupra altor sisteme ca scene ale unui progres evoluţionist a precedat considerabil descoperirea celor mai multe dintre dovezile ştiinţifice care sprijină această ipoteză, că această viziune devenea din ce în ce mai familiară prin scrieri foarte citite înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea şi că dezvoltarea ei pare să se fi datorat mai ales influenţei principiilor plenitudinii şi continuităţii concepute ca realizîndu-se în timp şi nu într-o ordine cosmică prestabilită, în mod caracteristic, Young foloseşte această concepţie şi pentru o edificare morală. Tînărul său Lorenzo e îndemnat să ia exemplul stelelor. Dar mulţi alţi moralişti au dedus alt tip de învăţătură morală din contemplarea cerurilor. Nu regularitatea sau lipsa de schimbare în viaţa stelelor trebuie

* Din întuneric la lumină / Treptat, prin legea sacră a naturii. /...Toate stelele. / Acele strălucitoare îndemnuri către idolatrie, / Din întuneric şi haos s-au născut; / Copii ai diformităţii; din rămăşiţele fluide / Ale Tartarului s-au transformat în mase... / Apoi în sfere opace; apoi au lucit blînd; / Apoi au strălucit; şi-apoi au făcut ziuă în jurul lor. / Natura îndrăgeşte progresul; schimbarea / de la mai rău la mai bine.

luate de către om ca model de conduită, ci evoluţia lor, trecerea lor continuă de la „jos la înalt, de la întuneric la strălucire”. Imitarea morală a naturii constă în acest caz într-un efort deliberat şi conştient de auto-perfecţionare.

When minds ascend,

Progress, in part, depends upon themselves... O be a man! and thou shalt be a god! And half self-made! Ambition how divine! *

Trebuie reţinut că această idee era tocmai opusă moralei pe care Pope o dedusese, de curînd, din viziunea unui Lanţ al Fiinţei static.

Aproape concomitent, un alt poet englez, mai bun, trata această temă cu mai multă profunzime şi – în mod firesc, de vreme ce era şi doctor – cu un accent pe semnificaţiile biologice mai degrabă decît pe cele astronomice. *Pleasures of the Imagination* ale lui Akenside a fost, aşa cum remarcă o autoritate în poezia acestei perioade, „pe lîngă *Essay on Man* şi *Night Thoughts* cel mai mare şi admirat poem filozofic al secolului”39; iar pasajele sale cele mai izbitoare cuprind o viziune vag evoluţionistă, în stilul poetic al secolului al XVIII-lea, al cosmogoniei din *Timaios*. Akenside cunoştea *Teodiceea* lui Leibniz şi alte cîteva scrieri ale lui ce fuseseră publicate; dar sursa principală de inspiraţie a poemului său este clar platonică. Şi el începe cu Lumea Ideilor; înainte ca Natura să se formeze,

The Almighty One, then deep retir'd
In his unfathom'd essence, view'd the forms,
The forms eternal of created things.
.....From the first
Of days, on them his love divine he fix'd,
His admiration: till in time complete
What the admir'd and lov'd, his vital smile
Unfolded into being. Hence the breath
Of life informing each organic frame,
Hence the green earth, and wild resounding waves;
Hence light and shade alternate; warmth and cold;
And clear autumnal skies and vernal showers,
And all the fair variety of things.40

The Sovereign Spirit of the world, Though, self-collected from eternal time, Within his own deep essence he beheld The bounds of true felicity complete;

* Cînd minţile se-nalţă / Acest progres, în parte, li se datorează lor însele... / Fii, dar, om! şi vei fi zeu! /Tu te creezi pe tine-aproape! Ce ambiţie divină!

220 MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Yet by immense benignity inclin'd To spread around him that primeval joy Which fill'd himself, he raised his plastic arm, And sounded through the hollow depths of space The strong creative mandate.41*

Astfel, „din marele complex al ordinelor coexistente" s-a ivit o lume temporală „atotcuprinzătoare şi completă". Dar aici poetul se îndepărtează de originalul său platonic. El nu poate crede că timpul nu aduce realităţii o îmbogăţire, că lumea la naşterea ei a fost pe cît de desăvîrşită şi de completă putea fi. Nu. Autorul ei, beholding in the sacred light Of his essential reason, all the shapes Of swift contingence, all successive ties Of action propagated through the sum Of possible existence, he at once, Down the long series of eventful time, So fix'd the dates of being, so dispos'd To every living soul of every kind The field of motion and the hour of rest, That all conspir'd to his supreme design, To universal good: with full accord Answering the mighty model he had chose, The best and fairest of unnumber'd worlds, That lay from everlasting in the store Of his divine conceptions. Not content By one exertion of creative power His goodness to reveal to every age, Through every moment up the tract of time His parent hand with ever new increase Of happiness and virtue has adorn'd The vast harmonious frame: his parent hand, From the mute shell-fish gasping on the shore, To men, to angels, to celestial minds, Forever leads the generations on To higher scenes of being...

* Cel Atotputernic, adînc retras / în propria sa esenţă infinită contempla formele, /

Formele eterne ale lucrurilor create /.....Din prima zi şi-a revărsat asupra lor iubirea sa divină, / Admiraţia; pînă cînd, la timpul potrivit / Ce-a admirat şi a iubit, cu zîmbetul cel

dătător de viaţă / A creat. Şi astfel suflul vieţii a dat formă / Tuturor formelor organice, / Au apărut pămîntul verde, valurile tumultuoase; / Ceruri de toamnă, clare, ploi de primăvară, / Toată frumoasa varietate a lucrurilor. /.....Spiritul Suveran al lumii, totuşi / Cuprins în sine fiind dintotdeauna, / în propria esenţă contempla / Hotarele adevăratei şi desăvîrşitei fericiri; / Totuşi, împins de bunătatea sa imensă / Să răspîndească-n jur bucuria dintru început / De care era plin, şi-a ridicat braţul creator / Şi-a dat glas prin vaste văi de spaţiu / Poruncii sale creatoare.

So all things which have life aspire to God, The sun of being, boundless, unimpair'd Centre of souls!*

Fiecare vieţuitoare primeşte de la Natură mijloacele pentru a participa la acest progres universal, astfel încît in their stations all may persevere To climb the ascent of being, and approach For ever nearer to life divine.42**

E interesant să observăm că totuşi Akenside este încă evident influenţat de supoziţia că seria de forme posibile, dacă e să fie raţională, trebuie să fie „completă", pentru că el ne asigură că, pe măsură ce acest progres se desfăşoară,

Inferior orders in succession rise To fiii the void below.***

Pe de altă parte, într-o revizuire ulterioară a poemului, deşi reţine aceste versuri, Akenside declară că nici măcar într-un timp infinit nu se vor realiza toate Ideile în lumea creată. Formele de viaţă, etern „adăpostite în Raţiunea esenţială" a Divinităţii, constituie

That vast ideal which all his works

Through endless ages never will reveal.43****

Este bine cunoscut faptul că Immanuel Kant a propus o teorie a evoluţiei cosmice; ceea ce e mai puţin cunoscut e faptul că, făcînd astfel, el a dat

* privind în lumina sacră / A raţiunii sale toate formele / Trecătoarei contingenţe, toate legăturile succesive / Ale

acţiunii propagate prin suma / De existenţe posibile, el doar o dată / De-a lungul seriei temporale în jos / Astfel a fixat datele fiinţei, astfel a poruncit / Tuturor sufletelor vii de orice fel / Locul mişcării şi ora odihnei / încît toate s-au supus planului său suprem, / Binelui universal: pe deplin / Corespunzînd măreţului model pe care-l alesese / Cea mai bună şi mai frumoasă dintre nenumărate lumi, / Care dintotdeauna s-a aflat / în gîndul său divin. Nevrînd / Ca doar printr-o exercitare a puterii creatoare / Să-şi dezvăluie bunătatea sa epocilor toate, / în fiece moment de-a lungul timpului / Mîna sa paternă cu din ce în ce mai multă / Fericire şi virtute a împodobit / Vasta rînduială plină de armonie; mîna sa părintească / De la scoica mută ce se cască pe ţărm / La oameni, îngeri, spirite cereşti / îndrumă pentru totdeauna generaţii / Către niveluri de existenţă mai înalte... / Astfel toate lucrurile care au viaţă aspiră către Dumnezeu, / Soarele fiinţei, nemărginit, perfect, / Centru al sufletelor! ** în locul lor toate pot progresa, / Pot urca scara fiinţei şi se pot apropia / Din ce în ce mai mult de viaţa divină.

*** Categorii inferioare se ridică-nşiruite / Să umple vidul ce-a rămas. **** Acel vast ideal pe care lucrările lui / Nu-l vor dezvălui nicicînd de-a lungul epocilor nesfîrşite.

I

doar o viziune temporalizată a principiului plenitudinii. Am văzut deja că acest principiu era pentru el o maximă fundamentală a cosmologiei filozofice. Potenţialitatea creatoare a temeiului-lumii este infinită, iar „numărul şi valoarea sistemelor de lumi" care roiesc în infinitatea spaţiului trebuie să fie „pe măsura imensităţii Creatorului lor".44 „Fecunditatea Naturii este fără limite, pentru că nu e nimic altceva decît exercitarea atotputerniciei divine."45 Dar această convertire a unei posibilităţi ideale infinite într-o realitate concretă nu are loc dintr-o dată. Universul

şi-a început istoria într-o stare de relativă simplitate; el a devenit din ce în ce mai mare, mai variat şi complex de-a lungul timpului, iar caracterul inepuizabil al sursei sale este temeiul siguranţei noastre că el trebuie să continue astfel în viitor.

în aplicarea acestor postulate în *Allgemeine Naturgeschichte*, Kant se preocupă în principal de evoluţia preorganică – formarea sistemelor stelare şi a sistemelor de sisteme. Cosmogonia lui e o încercare de a combina implicaţiile principiului plenitudinii şi cunoştinţele astronomice ale timpului; el declară că detaliile funcţionează pe principii pur mecanice, dar acestea sînt de fapt constant suplimentate prin supoziţiile metafizice care ne sînt cunoscute. Existenţa materiei este presupusă. în „starea originară a naturii", tot materialul din care urmau să fie compuse viitoarele sisteme solare exista sub forma unor particule răspîndite în spaţiul infinit. Dar chiar în determinarea posibilităţii existenţei acestei faze iniţiale a istoriei cosmice, Kant este influenţat de o combinaţie a principiului plenitudinii cu anumite consideraţii mecanice. „Chiar şi în proprietăţile esenţiale ale elementelor" care constituiau acest haos primitiv „se poate observa semnul acelei completitudini [*Vollkommenheit*] pe care au derivat-o din originea lor, în măsura în care natura lor nu e decît o consecinţă a Ideii eterne a Inteligenţei divine. Materia care pare să fie pur şi simplu pasivă şi fără formă şi ordine are, chiar în starea ei cea mai simplă, o strădanie [*Bestrebung*] de a evolua natural către o alcătuire mai desăvîrşită."46 Ceea ce Kant vrea să spună, în termeni concreţi, este că particulele elementare nu erau toate la fel; „tipurile de materie primară" erau „fără îndoială infinit de diverse pe măsura imensităţii pe care natura o manifestă pretutindeni". Totuşi această afirmaţie nu trebuie luată literal. Nu se spune că aceste diferenţe sînt calitative, nici că legile după care acţionează particulele originare sînt variate; Kant nu a anticipat *tychismul* lui Peirce. Dar

particulele primitive cel puţin difereau „pe cît de mult posibil” în densitate specifică şi „forţă de atracţie” şi, în consecinţă, erau inegal distribuite în spaţiu. Kant, se pare, gîndea că daca nu s-ar întîmpla aşa nu s-ar putea da nici un fel de explicaţie mecanică privind începutul procesului pe care trebuia să îl descrie: fără astfel de inegalităţi în densitate şi distribuţie, întreaga materie ar fi rămas într-un etern echilibru. Dar, aşa stînd lucrurile, probabil că la un moment dat a avut loc o concentrare a particulelor mai grele. Din acest centru difuziunea treptată a particulelor a scăzut treptat, în funcţie de greutatea particulelor.4

par „activitatea originară” a naturii, care s-a datorat acestei condensări locale, a dus la formarea în acel loc a unei „lumi”, adică a unui sistem de planete şi sateliţi ce se învîrt în jurul masei centrale. Kant atribuie aceasta în general acţiunii forţelor gravitaţionale şi inerţiale, dar mecanica ei rărnîne, dacă nu greşesc cumva, obscură. Din acest nucleu „creaţia, sau mai degrabă dezvoltarea (*Ausbildung*), Naturii se întinde gradual... avansînd continuu spre o vastitate din ce în ce mai mare pentru ca, în decursul eternităţii, infinitatea spaţiului să se umple de lumi şi sisteme de lumi”. De vreme ce formarea unui sistem solar necesită multe milioane de ani, la un moment dat există stadii diferite ale evoluţiei stelare, de la stadiul cel mai înalt atins pînă acum, care se află desigur în centru, pînă la faza de început a regiunilor periferice – dincolo de frontierele cosmice existînd, după părerea sa, materie într-o stare pur „confuză şi haotică”, ca material brut pentru lumile ce se vor naşte. Deşi acest proces a avut un început, el nu va avea sfîrşit; *die Schopfung ist niemals vollendet*.* „Se preocupă mereu de noi progrese în natură, dînd naştere la lucruri şi lumi noi. „48

Fără îndoială că fiecare dintre aceste lumi separate şi aglomerări de lumi, după ce la sfîrşitul vastelor ere a atins

„maturitatea dezvoltării sale”, va suferi un proces invers de disoluţie şi, în final, distrugere; dar fecunditatea infinită a Naturii susţine credinţa noastră că pierderile suferite de Univers într-o regiune vor fi compensate, şi mai mult decît compensate, prin crearea de noi lumi în altă parte.49 Nu există nici un conflict între legea care condamnă fiecare parte la disoluţia finală şi legea că Universul ca întreg se îndreaptă neîncetat către o mai mare completitudine şi varietate a fiinţei; dimpotrivă, Kant consideră că una este corolarul celeilalte. „Nimic nu se potriveşte mai bine cu abundenţa (*Reichtum*) Naturii” decît caracterul trecător a tot ceea ce produce. „Pentru că, dacă un sistem a epuizat, în cursul lungii sale existenţe, întreaga diversitate de care a fost capabil şi a devenit astfel un membru superfluu al Lanţului Fiinţei, nimic nu e mai potrivit decît ca ea să-şi joace rolul final în spectacolul cosmic al continuei schimbări – rolul care se potriveşte tuturor lucrurilor finite, acela de a plăti tributul mortalităţii.”

Astfel, în acest context, continua dezvoltare şi progresiva diversificare reprezintă pentru Kant legea supremă a naturii, nu numai pentru Univers în ansamblul său, ci şi pentru fiecare component al său, de la sisteme solare la fiinţe individuale. Dar în orice element al său posibilităţile de dezvoltare au o limită fixă; şi dacă întreaga diversitate de care e capabil s-a realizat, acel element nu-şi mai are loc în alcătuirea cosmosului. Naturii nu îi mai este util ceea ce a încetat să crească şi îl elimină, cîteodată încet, altă dată rapid şi spectaculos. Nu numai că Lanţul Fiinţei în ansamblu se autoextinde continuu, dar nici nu va tolera verigi care nu se conformează aceleiaşi legi.

: Creaţia nu-i niciodată încheiată.

224

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Totuşi Kant consideră că Natura nu va tolera să rămînă neumplute nici lacunele cauzate de moartea lumilor.; aceasta este „o idee care este pe atît de probabilă pe cît se

conformează planului general al operei divine”50. Cînd un sistem solar se prăbuşeşte datorită încetinirii mişcării părţilor sale componente şi planetele cad în masa centrală, întregul proces se reia şi tot aşa *in saecula saeculorum*.

în al treilea sfert al secolului, cu aproximaţie, s-au înmulţit teoriile care pot fi considerate, în sens larg, evoluţioniste. Ipoteza generală a descinderii tuturor speciilor prezente dintr-un număr mic, sau poate dintr-o singură pereche de strămoşi originari, a fost propusă de Preşedintele Academiei de Ştiinţe din Berlin, Maupertuis, în 1745 şi 1751 şi de principalul editor al *Enciclopediei*, Diderot, în 1749 şi 1754.51 Supoziţia de continuitate a jucat un anumit rol în argumentarea de către Diderot a acestei teorii în *Pensees sur l' interpretation de la Nature* (1754); dar în principal aceste două expresii ale transformării erau independente de complexul de idei care ne preocupă aici. Tendinţa evoluţionistă se manifesta în diverse cercuri şi era influenţată de consideraţii diferite. Totuşi chiar cînd principiile plenitudinii şi continuităţii şi dificultăţile în menţinerea concepţiei unui Lanţ al Fiinţei imuabil nu erau factori importanţi în promovarea acestei tendinţe, rezultatul era creşterea presiunii în direcţia transformării acelor principii în ceea ce am numit forma lor temporalizată. în unele cazuri, importanţa crescîndă a filozofiei schimbării a dus, ca o consecinţă naturală, la respingerea explicită a supoziţiei că toate speciile trebuie să existe veşnic – aşa cum ne arată un pasaj din *Systeme de la Nature* (1770) al lui d'Holbach:

Pe cei care întrebă de ce nu produce natura lucruri noi îi întrebăm, la rîndul nostru, cum ştiu că natura nu face acest lucru. Ce îi autorizează pe ei să creadă în sterilitatea naturii? Ştiu ei oare dacă, în combinaţiile pe care le formează în fiecare moment, natura nu produce fiinţe noi fără cunoştinţa acestor observatori? Cine le-a spus că natura nu adună acum în laboratorul ei vast elementele necesare pentru a da naştere unor generaţii complet noi,

care nu vor avea nimic în comun cu speciile existente în prezent? Prin urmare, oare ar fi absurd să presupunem că omul, peştele, pasărea nu vor mai exista? Sînt aceste animale aşa de indispensabile Naturii încît fără ele ea nu-şi poate urma cursul etern? Nu se schimbă totul în jurul nostru? Nu ne schimbăm noi înşine?... Natura nu conţine forme constante.52

Dar exemplul cel mai interesant şi ciudat de transformare prin care trece Lanţul Fiinţei în această perioadă se găseşte în scrierile filozofului francez J. B. Robinet, în al treilea sfert al secolului. El nu a avut, într-adevăr, o mare faimă la timpul său şi istoricii gîndirii secolului al XVIH-lea l-au nedreptăţit de obicei. Aceasta s-a datorat în principal faptului că, în incursiunile lui în domeniul istoriei naturale, el a emis o serie de absurdităţi prin care a devenit mai bine cunoscut posterităţii decît prin realizările sale. Dar chiar şi aceste absurdităţi sînt ilustrative pentru anumite aspecte ale fenomenului istoric ce ne preocupă aici. Consecinţele presiunii exercitate asupra gîndirii øentale

de principiile plenitudinii şi continuităţii se înşiruie, aşa cum aţi avut posibilitatea să judecaţi, de la sublim la ridicol; iar dacă la Robinet găsim, printre altele, cîteva capitole comice ale acestei istorii, totuşi o examinare a ideilor sale poate fi utilă scopului nostru. Şi pe de altă parte, el dă cîteodată dovadă de un considerabil discernămînt filozofic, ca şi de originalitate în descoperirea de noi implicaţii sau de noi posibile implicaţii la supoziţii vechi. Meritul său consta în însuşirea pe care Grimm o considera a fi principalul său defect; el avea acel *esprit de systeme* foarte dezvoltat şi a insistat în a duce premise, pe care predecesorii săi le lăsaseră nedezvoltate, la ceea ce considera el a fi consecinţele lor depline. Oricum, el a fost un reprezentant timpuriu al concepţiilor care urmau să fie împărtăşite de anumiţi scriitori, poeţi şi filozofi proeminenţi ai deceniilor

următoare, care urmau să se bucure de faimă şi influenţă în perioada romantică şi din nou de atenţie în epoca noastră.

în primele volume din *magnus opus* al său, *De la Nature53* (1761-1768), Robinet se ocupă mai degrabă de concepţia statică, decît de cea temporalizată a Lanţului Fiinţei. Al treilea volum era în principal o completă şi metodică reafirmare şi apărare a principiului plenitudinii şi a tuturor deducţiilor lor familiare care fuseseră formulate, în mare parte separat, de diferiţi scriitori anteriori – infinitatea temporală a creaţiei, atît în trecut cît şi în viitor, infinitatea sa spaţială, numărul infinit al lumilor locuite şi completitudinea şirului de fiinţe.

Activitatea Singurei Cauze este completă; în produsul acestei activităţi se află tot ce ar putea exista. Opera Creatorului ar fi incompletă dacă i s-ar putea adăuga ceva... El a umplut împărăţia fosilelor cu toate combinaţiile posibile – pămînturi şi săruri şi petrol şi substanţe ce formează roci şi metale. El a făcut toate speciile vegetale care ar putea exista. Toate finele gradaţii ale animalelor conţin atîtea fiinţe pe cît este posibil. Gîndirea animală există sub toate formele potrivite pentru a o găzdui.54

Şi întrucît aceeaşi logică ne cere în acelaşi timp să presupunem că Infinita Cauză nu a fost niciodată inactivă şi că activitatea ei s-a exercitat dintotdeauna din plin, rezultă că întotdeauna au existat în Univers atîtea tipuri de fiinţe cîte există astăzi. „Nu poate deci Dumnezeu să facă nimic nou?" întreabă Robinet şi răspunde simplu că nu poate „pentru că deja a făcut totul – tot spaţiul posibil, toată materia, toate inteligenţele posibile, toate fiinţele posibile"55. Noi poate nu vom fi de acord cu asta; dar „trebuie să fim foarte atenţi să nu judecăm sistemul lumii prin mica parte pe care o cunoaştem". Pe lîngă multitudinea fără număr a organismelor pe care le putem vedea, „cîte altele nu sînt ascunse în adîncul mărilor, pe culmile munţilor şi în deserturi! Cîte altele... nu scapă chiar puterilor celor mai bune instrumente ale noastre!" Şi acele

specii care lipsesc aici se găsesc fără îndoială pe alte planete. „Cine poate număra numărul sferelor ce for-

mează sistemul total?... Dar sîntem siguri că ele sînt atît de multe pe cît e posibil şi că fiecare posedă toate însuşirile pe care le poate avea, în aşa fel încît Creatorul nu ar fi putut face mai mult în nici o clasă. Altfel, El ar fi acţionat cu părtinire şi ar fi exercitat doar o parte din puterea Sa, şi acest lucru nu poate fi imaginat fără o contradicţie.”56

Din nefericire pentru reputaţia lui, Robinet a dus credinţa sa în completitudinea naturii la anumite exagerări surprinzătoare. El este poate cel mai bine cunoscut nu pentru contribuţia sa la istoria evoluţionismului biologic, nici pentru gîndirea sa filozofică frecvent ascuţită şi sceptică, ci pentru credinţa sa în realitatea unui *homme marin*. „Avem”, spune el, „atîtea mărturii autentice ale existenţei bărbaţilor-peşti şi femeilor-peşti (umani în partea de sus a corpului lor) încît ar fi o încăpăţînare să le punem la îndoială”. De exemplu, „mai multe persoane demne de încredere” depuseseră mărturie, aşa cum consemnează Thomas Bartholin, că „în 1669 o sirenă a apărut în portul Copenhaga”. Deşi, din păcate, martorii nu au căzut de acord în privinţa culorii părului, „toţi au afirmat că avea faţa unui bărbat fără barbă şi o coadă de peşte”. *Histoire generale des voyages* relatase cum prinseseră în 1560 nişte pescari singalezi şapte bărbaţi-peşti în plasele lor. Un exemplar feminin al speciei fusese expus la Paris în 1758, fără îndoială de un precursor ingenios al lui Barnum. în *Delices de la Hollande* se putea citi din nou despre *ofemme marine* eşuată pe mal după o inundaţie, care fusese dusă la Edam, „permisese să fie îmbrăcată”, fusese învăţată să coasă, dar nu putuse învăţa să vorbească şi „îşi păstrase un instinct care o ducea către apă”. Aceste fiinţe interesante nu erau specifice Lumii Vechi; un căpitan de vapor care, în mod ciudat, era numit *Schmidt*, deşi *Anglais de nation*, „a

văzut în 1612 în Noua Anglie o sirenă de o mare frumuseţe, în nici un fel inferioară femeilor celor mai frumoase". Robinet citează mai mult de douăzeci de alţi martori care avuseseră un privilegiu similar; iar volumul al cincilea din a sa *De la Nature* e împodobit cu mai multe reprezentări plăcute ale acestor verigi mai puţin cunoscute ale Lanţului Fiinţei. Acest fel de credulitate nu trebuie să ducă la completa discreditare a lui Robinet. Ea era rezultatul destul de firesc al credinţei că natura este *capa-ble de tout*; chiar şi o gîndire aşa de sobră ca a lui Locke admisese, trebuie să reţinem, „ceea ce se relatează din surse demne de încredere despre sirene şi bărbaţi-peşti" printre exemplele posibile ale infinitei varietăţi şi continuităţi a seriei formelor naturale.57 Plecîndu-se de la principiul plenitudinii, pe care persoanele cele mai instruite ale vremii îl acceptau în teorie, rezulta că existenţa antropoizilor acvatici era mai probabilă decît inexistenţa lor. Aşa cum a afirmat chiar Robinet – într-un mod ce aminteşte foarte mult de Descartes – „Mi-am format o idee atît de vastă despre opera Creatorului încît din faptul că un lucru poate exista pot deduce destul de repede că el există." Astfel, nu există nici un motiv de scepticism faţă de bravii navigatori şi faţă de celelalte persoane care afirmaseră că văzuseră într-ade-

văr asemenea animale. Aşa cum a observat Lord Monboddo în 1774 (cu privire la poveştile despre „oameni cu coadă de peşte"), „un modest cercetător al naturii nu va stabili alte limite varietăţii producţiilor sale decît cele stabilite de Aristotel în acea faimoasă maximă a sa adoptată, după cîte observ, de dl Buffon, *quicquid fieri possit*, *fit**, şi poate exista tot ce nu implică o contradicţie. Prin urmare, ar trebui să ascultăm dovezile credibile privind existenţa oricărui animal, oricît de ciudat, dacă nu putem declara decisiv că e din natură imposibil ca un asemenea animal să existe."58 Pe scurt, noţiunea de Lanţ al Fiinţei,

deşi favorabilă anumitor ipoteze noi care aveau să joace un rol foarte important în gîndirea ştiinţifică a secolului următor, cu siguranţă nu era în acord cu spiritul precaut şi sceptic necesar în verificarea ipotezelor.

Chiar în primul său volum, Robinet adoptă noţiunea lui Turgot şi Rousseau despre perfectibilitate şi o aplică la toate vieţuitoarele, deşi luînd în considerare limitele fixate de potenţialităţile prestabilite ale fiecărei specii. „Fiecare fiinţă îşi preţuieşte propria existenţă şi încearcă să şi-o extindă şi, încetul cu încetul, ajunge la perfecţiunea speciei.”59 Astfel, Robinet s-a opus de la început primitivismului încă influent.

Mintea omului trebuie să se supună legii generale. Nu vedem ce ar putea opri progresul cunoaşterii sale sau ce se poate opune dezvoltării sale sau poate îngheţa activitatea spiritului său, care este numai foc şi care are fără îndoială un destin, pentru că nimic nu a fost făcut fără rost. Destinul său nu poate fi nimic altceva decît exercitarea imaginaţiei, invenţia, apropierea de perfecţiune.

Nu! Oamenii nu au fost făcuţi ca să rătăcească prin păduri ca urşii şi tigrii.60

„Adevărata Condiţie a Naturii este”, prin urmare, „nu aceea în care se găsesc fiinţele la naşterea lor, lăsînd la o parte adăugirile pe care le pot dobîndi în virtutea unei energii interioare sau pe care le pot primi prin acţiunea obiectelor exterioare asupra lor”. „Deci societatea este opera Naturii, pentru că este un produs natural al perfectibilităţii umane, la fel de fertilă în bine cît şi în rău. Artele şi ştiinţele, legile, diversitatea formelor de guvernămînt, războiul şi comerţ, totul, pe scurt, este doar o dezvoltare. Germenii tuturor lucrurilor existau latent în Natură; ei au germinat fiecare la timpul lui. Poate că ea mai are în pîntecul său alţi germeni, care cresc mai încet, al căror fruct îl vor culege rasele viitoare. Atunci geniul se va extinde şi va lua o formă şi mai măreaţă. Arborelui ştiinţei îi vor creşte ramuri noi. Aşa cum catalogul artelor se extinde, cuprinderea lor va deveni şi mai amplă. Astfel vor apărea

noi vicii şi noi virtuţi.” Dar să nu presupunem de aici că toate vieţuitoarele „au puterea de a transcende starea lor naturală; ele sînt ţinute în această stare prin legături ce nu pot fi rupte. Dacă unele au puterea să-şi modifice existenţa, această putere nu depăşeşte limitele speciei lor.”61

* Orice poate fi să fie.

228

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Totuşi în acest punct Robinet devine conştient de o dificultate. Daca perfectibilitatea este un atribut al omului, de ce nu reuşeşte ea să se manifeste la o mare parte a speciei? De ce rămîn aşa de multe rase în starea de sălbăticie? Robinet găseşte explicaţia, în mod amuzant, în soluţia universală – principiul plenitudinii: „Deoarece cauza producătoare trebuie să umple, cu o magnifică bogăţie, toate clasele animalităţii, ea trebuie să producă atît animale ce pot fi domesticite, cît şi animale incapabile de aceasta, pe omul sălbatic, cît şi pe omul capabil de o viaţă socială!”62 Pe scurt, un Univers complet trebuie să conţină fiinţe ce progresează şi fiinţe ce nu progresează.

Dar curînd Robinet extinde perfectibilitatea de la o tendinţă de a progresa în limitele caracteristice speciei la o lege cosmică universală. Fără îndoială, aşa cum au susţinut Leibniz şi Bonnet, „germenii” tuturor lucrurilor au existat dintotdeauna; dar toate acestea conţin în sine un principiu intern de dezvoltare care le conduce printr-o vastă serie de metamorfoze prin care ele urcă pe „scara universală”. Ca şi la Leibniz, siguranţa progresului infinit al întregului Univers e curios legată de principiul matematic al infinitei divizibilităţi a continuum-ului.

Toţi germenii sînt diferenţiaţi individual; cu alte cuvinte, viaţa, organizarea, animalitatea lor au *nuances* care disting pe fiecare de celelalte. Nu există alte elemente decît germenii; toate elementele sînt, aşadar, eterogene. Aceste elemente nu sînt simple fiinţe; simplitatea nu este un

atribut compatibil cu materia. Elementele sînt compuse din alte elemente sau germenii sînt compuşi din alţi germeni. Nu există proces natural sau artificial care să aducă un element sau germene la ultimul grad de diviziune posibilă. Germenii ca atare sînt indestructibili. Ei pot fi dizolvaţi în alţi germeni numai după încheierea sau începerea dezvoltării lor; în starea de germene ei nu pot fi divizaţi. în separarea unui germene dezvoltat într-o multitudine de alţi germeni materia nu moare. Ea rămîne în totalitate în viaţă, doar forma şi combinaţiile ei se schimbă. Germenii consideraţi ca forme sau tipare se transformă; consideraţi ca materie vie şi organizată, ei nu dispar. Cu alte cuvinte, nimic nu se distruge în natură, ci se transformă continuu. Ideea de succesiune intră necesar în definiţia Naturii. Natura este suma de fenomene succesive care rezultă din dezvoltarea germenilor... Seria [de germeni] e inepuizabilă, fie în trecut, fie în viitor. Un germene care a început să se dezvolte şi a întîlnit un obstacol insurmontabil în continuarea dezvoltării sale nu regresează la starea iniţială. El luptă cu acest obstacol, pînă cînd eforturile lui inutile duc la dispariţia sa, aşa cum ar fi dus în mod natural şi dezvoltarea lui completă.63

De aceea Robinet îşi însuşeşte o judecată care fusese sugerată de Diderot cu două decenii înainte.64

Existenţa Naturii e în mod necesar succesivă... Nu i se potriveşte o stare de permanenţă. Germenii, creaţi toţi o dată, nu se dezvoltă în acelaşi timp. Legea generării sau manifestării lor face ca aceste dezvoltări să vină una după alta... In această continuă schimbare, nu există două momente în existenţa Naturii identice în totalitate sau în parte. Deşi e aceeaşi, ea este totdeauna diferită. Răspund, de

aceea, că e adevărat că Natura nu a fost şi nu va fi vreodată exact ceea ce este în momentul în care vorbesc

acum... Nu mă îndoiesc că a fost o vreme cînd nu existau nici minerale, nici vreuna din fiinţele pe care le numim animale; cu alte cuvinte, o vreme cînd toţi aceşti indivizi existau doar în germene şi nici unul dintre ei nu se născuse... Cel puţin pare sigur că Natura nu a fost niciodată, nu este şi nu va fi niciodată staţionară sau într-o stare de permanenţă; forma sa este cu necesitate tranzitorie... Natura produce, lucrează tot timpul, în sensul că modelează noi dezvoltări, noi generaţii.65

Atît înainte, cît şi după această transformare aparent evoluţionistă a principiului plenitudinii, Robinet dezvoltă şi ilustrează cu zel implicaţiile *de la loi de continuite*. Acel principiu în sine, remarca el, nu are nevoie să fie apărat; „filozofia îl susţine şi îl reafirmă de multă vreme". Este „prima axiomă a filozofiei naturale" aceea că

Scara Fiinţei constituie un tot infinit gradat, fără linii reale de separaţie; că există numai indivizi, nu domenii şi clase, sau genuri, sau specii... Acest adevăr mare şi important, cheia sistemului universal şi baza întregii filozofii adevărate, va deveni zi de zi mai evident pe măsură ce progresăm în studiul Naturii.66

Robinet se plînge că anumiţi naturalişti „pe care forţa ei misterioasă îi constrînsese să o accepte" în termeni generali nu au reuşit totuşi să aplice această lege în mod riguros. De exemplu Bonnet, deşi era un „grand amateur de la loi de continuite", considera că e posibil „să divizăm diferitele ordine care constituie Scara Fiinţei în patru clase generale: (1) anorganice, (2) organice, dar inanimate (de ex. plante), (3) organice şi animate, dar lipsite de raţiune, (4) organice, animate şi raţionale". O astfel de clasificare, susţine Robinet, este o clară negare a continuităţii pentru că acordă unor clase de fiinţe anumite însuşiri pozitive care celorlalte le lipsesc. „Negativul se află întotdeauna la o distanţă infinită de pozitiv"; de aici rezultă că distincţia între membrii seriei ar trebui să se facă întotdeauna nu în termeni pozitivi şi negativi, ci în funcţie de proporţia mai

mare sau mai mică a unei însuşiri comune. Şi dacă ţinem minte acest lucru, observăm că principiul continuităţii are consecinţe filozofice fundamentale care au fost de obicei ignorate. Lăsînd la o parte diferenţele de poziţie, cantitate sau grad, toate diferenţele pur *calitative* sînt o discontinuitate. De aceea, singurul mod de a salva principiul este să presupunem că toate lucrurile au într-un anumit grad sau măsură o calitate pe care o posedă toate. Astfel trebuie să atribuim celor mai de jos categorii de fiinţe unele rudimente de însuşiri evidente la cele superioare şi celor superioare unele vestigii ale însuşirilor celor de jos.

Ce continuitate poate fi între organic şi anorganic, între animat şi inanimat, între raţional şi neraţional? Este evident că nu există un termen mediu între pozitiv Şi negativ şi, în consecinţă, nu există fiinţe intermediare care să le lege pe cele două. Dacă ar exista astfel de fiinţe, ar trebui ca natura lor să participe simultan la

două contrarii; de exemplu trecerea de la anorganic la organic ar fi umplută cu un soi de fiinţe de mijloc, ce sînt şi organice, şi anorganice. Dar astfel de fiinţe sînt autocontradictorii (*repugnent*). Dacă dorim să menţinem legea continuităţii,.. dacă dorim să-i permitem Naturii să treacă imperceptibil de la o producţie a ei la alta, fără a o obliga să facă salturi, atunci nu trebuie să admitem existenţa fiinţelor anorganice, sau inanimate, sau neraţionale... Unde există o calitate esenţială (repet, una *esenţială*) caracteristică unui anumit număr de fiinţe şi altora nu,.. lanţul este rupt, legea continuităţii devine o himeră şi ideea unui tot, o absurditate.67

Aceasta era o observaţie ascuţită şi importantă asupra conceptului de continuum calitativ. Ea explicita şi generaliza logica aceea care avea să fie urmată mai vag şi mai puţin consecvent de mulţi filozofi de mai tîrziu. De exemplu, unul din principalele motive ale panpsihismului în

filozofia timpului nostru este dorinţa de a evita discontinuitatea implicată evident de supoziţia că sensibilitatea ori conştiinţa sînt o proprietate sau funcţie „emergentă”, care intervine abrupt la un anumit nivel de integrare a materiei sau într-un anumit stadiu al evoluţiei planetare. Această teorie este sprijinită de ipoteza necesităţii a ceea ce se poate numi „metodă retrotensivă”68 – de regula că orice se găseşte empiric sau este asociat cu entităţile naturale complexe şi foarte evoluate trebuie să fie dedus din entităţi anterioare mai simple. Dar în timp ce autorii de mai tîrziu au aplicat de regulă această metodă inconstant şi fără a-şi da seama de importantele ei consecinţe, Robinet a înţeles că ea trebuie să fie ori aplicată universal, ori considerată nevalabilă. Rezultatul, aşa cum i se va părea poate cititorului judicios, era pur şi simplu o *reductio ad absurdum* a principiului continuităţii. Dar pentru Robinet însemna stabilirea, cu o singură operaţie logică, a unui întreg grup de concluzii filozofice importante, printre care hilozoismul, panpsihismul şi un tip particular de panlogism, o doctrină a ubicuităţii rudimentelor de raţionalitate în toate lucrurile naturale.

Cît despre mine, aş da mai degrabă inteligenţă celui mai neînsemnat atom de materie – cu condiţia ca aceasta să fie într-un grad şi de o calitate potrivite lui – decît să refuz fosilelor capacitatea de organizare şi să le fac fiinţe izolate, fără legătură între ele. Nu are rost să-mi spuneţi că este o opinie bizară şi că o piatră nu poate gîndi. Aş considera o replică suficientă să spun că nu sînt responsabil de consecinţele corect deduse, că nu am măsurat întinderea posibilului şi că, dacă admitem legea continuităţii, ar trebui să admitem şi ceea ce rezultă din ea; dar nu este scuzabil să abandonăm un principiu aşa de general fără o raţiune suficientă.69

Deşi astfel se poate deduce inexistenţa „materiei brute” doar din principiul continuităţii, Robinet nu uită să ofere argumente suplimentare pentru această concluzie, cu o

prolixitate pe care nu voi încerca să o concurez. Dar o altă consecinţă importantă (pentru el) a aceleiaşi observaţii asupra înţelesului logic al *legis continui* trebuie menţionată aici; pentru că ea antrenează o îngrădire de către principiul continuităţii a cuprinderii prin-LANŢUL FIINŢEI ÎN PERSPECTIVĂ TEMPORALĂ

231

cipiului plenitudinii, al cărui corolar era considerat. Căci o dată ce nu există o serie continuă decît dacă *toţi* membrii seriei au ceva în comun, deşi în grade diferite, rezultă, în opinia lui Robinet, că trebuie să existe o singură formă-tip anatomică, comună tuturor vieţuitoarelor, adică tuturor lucrurilor. Iar aceasta trebuie să fie, desigur, o formă particulară, distinctă de toate celelalte forme posibile; astfel încît „completitudinea" naturii se limitează la realizarea tuturor variantelor posibile ale unui singur „prototip".

Nu a existat decît un singur plan posibil al existenţei organice sau animale, dar acest plan putea şi trebuia să fie infinit de variat. Unitatea modelului sau planului ce se menţine în prodigioasa diversitate a formelor sale este baza continuităţii ori a seriei gradate de fiinţe. Toate diferă una de alta, dar toate aceste diferenţe sînt variaţii naturale ale prototipului, care trebuie privit ca element generator al tuturor fiinţelor... Cînd compar piatra cu o plantă, planta cu o insectă, insecta cu o reptilă, reptila cu un patruped, percep, prin toate diferenţele ce caracterizează pe fiecare dintre ele, relaţii de analogie care mă conving că toate au fost concepute şi s-au format după un singur model (*dessein*), ale cărui variaţii gradate *ad infinitum* sînt. Ele prezintă toate trăsăturile proeminente... ale exemplarului originar care, realizîndu-se, a luat succesiv formele diverse şi infinit de numeroase sub care se arată Fiinţa ochilor noştri.70

Dar un model care apare într-o varietate aşa de mare de forme trebuie să fie mult prea simplu şi slab. Prototipul nu este altceva decît „un tub alungit sau un cilindru gol, activ

din punct de vedere natural". Dar afirmînd că acesta este „modelul" ale cărui variante sînt toate formele organice, Robinet pare să sugereze că toate structurile organice constituie integrări ale acestei unităţi; cu alte cuvinte, „prototipul" său echivalează, în mod concret, cu o celulă protoplasmică.71 Pe scurt, căutarea continuităţii l-a dus la concluzia că toate lucrurile vii sînt alcătuite din unităţi elementare care au aceeaşi formă şi aceleaşi proprietăţi. Dar legea continuităţii nu poate explica de ce se unesc ele în structuri atît de variate ca formă; de asemenea, structurile mai mari nu par să constituie o serie continuă în sensul cerut. Astfel, se pare că Robinet a evitat unele din dificultăţile tezei sale, confundînd în mod convenabil ideea comunităţii de formă între structurile mari cu ideea unei comunităţi de formă (şi funcţie) între unităţile componente ale structurilor mari.

Şi aici Robinet doar elabora şi extindea o sugestie a lui Diderot, legată şi ea de postulatele plenitudinii şi continuităţii. Diderot scrisese în 1754:

Se pare că Naturii i-a plăcut să varieze acelaşi mecanism într-o infinitate de moduri diferite. Ea abandonează un tip (*geme*) de produse doar după ce a multiplicat indivizii în toate felurile posibile. Dacă luăm în considerare regnul animal şi dacă observăm că printre patrupede nu există unul ale cărui funcţii şi părţi, şi mai ales părţi interne, să nu fie identice cu ale altui patruped, oare nu am crede că Natura nu a făcut altceva decît să lungească, să scurteze, să transforme, să multiplice sau să oblitereze anumite organe? Imaginaţi-vă degetele mîinii unite şi unghiile atît de mărite încît, umflîndu-se şi crescînd, acoperă totul şi în loc de mîna

unui om avem copita unui cal. Cînd vedem că metamorfozele succesive ale învelişului prototipului, oricare ar fi fost el, se apropie de la o categorie la alta, într-o

măsură insesizabilă, şi populează domeniul celor două părţi (dacă este permis să vorbesc de domenii unde nu există diviziune reală) cu fiinţe de un tip nesigur şi ambiguu, lipsite în mare parte de formele, calităţile, funcţiile unuia şi înzestrate cu formele, calităţile şi funcţiile celuilalt – cine nu ar ajunge să creadă că nu a existat niciodată decît o fiinţă primară, prototip al tuturor fiinţelor? Dar fie că această presupunere filozofică este acceptată, împreună cu dr Baumann [Mau-pertuis] sau respinsă, împreună cu dl de Buffon, nu se poate nega necesitatea de a o adopta ca ipoteză esenţială pentru progresul ştiinţei fizice experimentale, pentru descoperirea şi aplicarea acelor fenomene care depind de organizare.72

Prin „prototip" Robinet înţelege de obicei nu pur şi simplu un germene primordial al tuturor organismelor, ci un model sau tipar ideal, întruchipat în nenumărate individualităţi: *Le prototype est un principe intellectuel qui ne s'altere qu'en se realisant dans la matiere.13** în acest fel este un model care reprezintă fiinţa vie „redusă la termenii cei mai de jos; este o bază inepuizabilă pentru variaţii. Fiecare variaţie realizată constituie o fiinţă şi poate fi numită o metamorfoză a prototipului, sau mai degrabă a învelişului său originar, care a fost prima sa realizare." Un mare număr de variaţii acumulate „pot ascunde atît de mult originalul încît acesta să ne scape"; totuşi putem fi siguri că în fiecare caz unitatea esenţială este prezentă. Dacă Robinet ar fi restrîns aplicarea acestei idei la vertebrate, el ar fi formulat un fapt ştiinţific bine definit, deja consacrat de cunoştinţele de anatomie ale timpului său; dar principiul continuităţii, aşa cum e interpretat de el, l-a obligat să postuleze un singur model pentru toate fiinţele individuale animate şi chiar inanimate.74 Astfel, Robinet, deşi nu a formulat primul această idee, a fost (din cîte ştim) primul care a dezvoltat şi a susţinut cu entuziasm conceptul unui *Urbild* ale cărui variaţii sînt toate formele organice şi poate toate formele naturale, concept care avea să fie preluat de

Herder75 şi avea să devină într-un timp o obsesie a lui Goethe.

Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,

Und die seltenste Form bewahrt im geheimen das Urbild.76**

Totuşi Robinet oscilează între două feluri de a concepe tendinţa travaliului neîncetat al Naturii. Uneori el vede aici doar o ilustrare a ceea ce, în terminologia noastră, am numit forma temporalizată a principiului plenitudinii: este un efort de a multiplica varietatea pînă la cel mai înalt grad posibil.

* Prototipul e un principiu intelectual care nu se alterează decît realizîndu-se în materie.

** Toate elementele se formează după legi eterne, / Şi cea mai rară formă păstrează în taină prototipul.

Dacă mersul Naturii ne pare uneori nesigur şi ezitant, dacă ea pare uneori să acţioneze într-o manieră dezordonată, înşelătoare şi echivocă, aceasta este o aparenţă ce se datorează doar ignoranţei şi prejudecăţilor noastre. Uităm că ea nu ar trebui şi nu poate să lase nici o *nuance*, nici o variaţie nerealizată; nu vedem diferenţele prea subtile ale formelor contigue... Natura nu face nimic inutil, calea ei este minuţios gradată (*nuancee*) şi fiecare *nuance* este necesară în planul total. Formele pe care noi în mod atît de inept le considerăm neregularităţi, redundanţe, inutilităţi aparţin ordinii infinite a fiinţelor şi umplu un loc care ar fi gol fără ele.77

Dar în alte pasaje, Robinet, sub influenţa ideii de prototip universal, vede în istoria trecută a formării de noi specii mai mult decît o tendinţă către o variaţie întîmplătoare; se observă o mişcare a Naturii într-o direcţie generală, o urmărire a unui anumit ţel – deşi mişcarea e inegală şi plină de deviaţii, o înaintare, am putea spune, prin încercare şi eroare. Astfel, multiplicitatea formelor este, în parte, o

consecinţă a tendinţei Naturii către un sfîrşit nu uşor de prevăzut. Atelierul ei conţine multe modele nereuşite care au fost lăsate deoparte.

în prodigios de variata serie a animalelor inferioare omului văd cum Natura înaintează bîjbîind către acea fiinţă reuşită care îi încununează opera. Oricît de imperceptibil ar fi progresul pe care îl face cu fiecare pas, cu fiecare producţie a sa, în fiecare variaţie după planul originar pe care o realizează, progresul devine perceptibil după un anumit număr de metamorfoze... Toate varietăţile intermediare între prototip şi om le privesc ca pe tot atîtea încercări ale Naturii ţintind către ce este perfect, dar neputînd să ajungă acolo decît prin această nesfîrşită serie de schiţe. Cred că putem numi colecţia de studii preliminare ucenicia Naturii în încercarea sa de a-l face pe om.78

Cînd omul este astfel considerat drept obiectivul lentului proces al creaţiei care duce la faza sa prezentă, unitatea şi specificitatea care sînt caracteristice seriei succesive de forme pot fi – sugerează Robinet acum – mai bine recunoscute luînd în considerare mai degrabă scopul său decît începutul, cu alte cuvinte văzînd în celelalte forme prefigurări ale omului, mai curînd decît în om sau alte tipuri superioare de fiinţe variaţii ale unui model simplu primitiv. Aceasta este tema din *Parallele*, în care zelul autorului (dacă este al său) i-a învins discernămîntul.

Considerînd seria de indivizi ca tot atîtea trepte în progresul fiinţei către umanitate, îl vom compara pe fiecare dintre ei cu omul, întîi în privinţa facultăţilor sale superioare, adică a raţiunii. Acest nou mod de a contempla Natura şi producţiile ei care le raportează la o singură idee generativă a lumii se bazează pe legea continuităţii care leagă toate părţile acestui mare ansamblu. Fiecare mecanism [organic] tinde imediat şi de la sine să producă doar ceea ce vedem că produce de fapt; dar suma acestor mecanisme tinde spre rezultatul final; şi aici luăm omul

drept rezultatul final, pentru a ne limita la fiinţe terestre, singurele pe care le cunoaştem.

234

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

în căutarea acestor aproximaţii ale formei umane pe treptele mai joase ale creaţiei, Robinet a încercat din nefericire să găsească forme ale feţei, braţelor şi picioarelor la ridiche şi alte plante şi să publice desene ale acestor antropoide vegetale.79

Dar rolul istoric curios de amestecat al lui Robinet se poate deduce mai departe din faptul că tipul de evoluţionism biologic pe care l-a adoptat a fost amplificat de el într-o filozofie generală a naturii esenţialmente „romantică"; aceasta a anticipat cîteva dintre cele mai caracteristice concepţii atît ale aşa-numitei *Naturphilosophie* a lui Schelling cît şi ale lui Bergson în epoca noastră.80 Robinet a fost unul din profeţii mai timpurii ai acelui *elan vital*. Realitatea fundamentală a naturii, după el, nu este materia, ci *l'activite*, iar spectacolul măreţ al evoluţiei este manifestarea energiei expansive, de autodiferenţiere, a tendinţei creatoare a acestei *puissance active*. Totuşi (aşa cum admite în primul sau volum) existenţa materiei inerte într-un anumit sens trebuie de asemenea recunoscută; iar între ea şi principiul activ se duce o luptă veche. La început şi pe treptele de jos ale Scării Fiinţei, materia brută e predominantă; tendinţa către acţiune spontană este total înăbuşită de ea, dar încetul cu încetul forţa care se îndreaptă spre viaţă capătă putere şi în final îşi stabileşte complet dominaţia în om, aşa încît materia nu mai este obstacolul, ci instrumentul prin care acea forţă îşi atinge scopurile. (Principiul continuităţii pare aici să fi dispărut.)

în cazul fiinţelor inferioare, cum ar fi mineralele şi plantele, raportăm toate fenomenele care se petrec la materie, ca la principalul constituent {*le fond principal*) al acestor fiinţe... Puţin mai sus în ierarhie începem să ne îndoim; sîntem ne-hotărîţi. Remarcăm o spontaneitate a mişcărilor şi

acţiunilor care dezvăluie un principiu activ pe care nu putem să nu li-l atribuim. Cu toate acestea, putem considera încă această activitate ca fiind atrasă şi invincibil determinată de materie, aşa încît, în astfel de sisteme, materia şi activitatea par să domine pe rînd, fiind alternativ principale şi secundare, în funcţie de împrejurări. Puterea activă pare să facă eforturi să se ridice pe deasupra masei impenetrabile, solide şi întinse de care e legată, la al cărei jug este adesea obligată să se supună. La om, dimpotrivă, este evident că materia este doar organul prin care principiul activ îşi manifestă facultăţile. Materia e învelişul care modifică acţiunea principiului, fără de care acesta s-ar manifesta mai liber, dar fără de care, eventual, nu s-ar putea manifesta deloc şi fără de care în mod sigur activităţile lui nu ar fi perceptibile. Nu se pare, încă o dată, că puterea activă creşte şi se perfecţionează în fiinţă cu cît aceasta se ridică mai mult deasupra materiei? Astfel ar fi, conform ipotezei, progresul acestei forţe active inerente materiei. La început ar fi doar porţiunea cea mai mică din fiinţă. Printr-o multiplicare a eforturilor şi prin dezvoltări progresive ar reuşi să devină componenta principală. Cred cu tărie că această forţă este atributul esenţial şi universal al fiinţei {*le fond de Vetre*) şi că materia este organul prin care această forţă îşi manifestă acţiunile. Dacă mi se cere să definesc concepţia mea despre o astfel de forţă, voi răspunde, împreună cu alţi filozofi, că mi-o reprezint ca pe o tendinţă de schimbare în bine; pentru că fiecare schimbare este predispoziţia către o alta mai bună.81

LANŢUL FIINŢEI ÎN PERSPECTIVĂ TEMPORALĂ

235

Iar sfîrşitul acestui proces nu a sosit încă, adaugă Robinet: *La progression n'est pas finie*. Pot exista forme mai subtile, potenţialităţi mai active decît cele care îl compun pe om. Forţa poate, într-adevăr, să se dispenseze insesizabil de întreaga materialitate şi să înceapă astfel o lume nouă – dar

nu trebuie să ne lăsăm să rătăcim în ţinuturile fără limite ale posibilului.82

Aici este evidentă o filozofie *de l'evolution creatrice*; iar asemănarea ei cu aceea a secolului al XV-lea este sporită de faptul că şi ea este, în cele din urmă, curios amestecată cu un soi de fenomenalism; materia care stă în calea principiului activ reprezintă cu toate acestea produsul său şi există doar ca aparenţă, în timp ce principiul activ este în sine nonspaţial.

Obişnuiţi precum sîntem să judecăm realitatea lucrurilor după aparenţele care ne lovesc simţurile, nu vrem să acceptăm că există ceva în lume în afară de materie, pentru că noi vedem numai materie. Şi, ca să împrumut cuvintele unui autor modern, pentru că toate modificările pe care simţurile noastre le observă în Natură sînt pur şi simplu variaţii ale limitelor întinderii, de îndată ce sîntem constrînşi să renunţăm la această întindere, se pare că ne confruntăm doar cu nefiinţa pur şi simplu; ajungem la un capăt dincolo de care nu pare a mai fi nimic. Nu dăm atenţie faptului că lumea materială sau vizibilă este un ansamblu de fenomene, nimic mai mult – că trebuie să existe o lume invizibilă, care este baza, subiectul lumii vizibile şi în care ar trebui să includem tot ce este real şi substanţial în Natură. Această lume invizibilă este ansamblul tuturor forţelor ce tind spre mai bine şi care fac aceasta extinzînd şi perfecţionînd neîncetat activitatea lor în proporţie potrivită cu fiecare din ele. Există o ierarhie a forţelor în lumea invizibilă, aşa cum există o evoluţie a formelor în lumea întinsă sau vizibilă.83

Bonnet, în a sa *Palingenesie philosophique*, *ou Idees sur V etat passe et sur l'etatfutur des etres vivants* (1770), a prezentat una din cele mai interesante teorii speculative ce poate fi inclusă fie în istoria ştiinţei, fie a filozofiei – o întreţesere, mai elaborată chiar decît a lui Leibniz, de geologie, embri-ologie, psihologie, escatologie şi metafizică în cadrul unei viziuni generale a istoriei trecute şi viitoare a

planetei noastre şi a fiinţelor vii ce o populează – o istorie ale cărei replici există, se crede, pe alte planete. Era o altă încercare, diferită în cîteva detalii, de a rezolva, în termeni concreţi şi cu utilizarea cunoaşterii ştiinţifice sau a ipotezelor general acceptate despre timp, concepţia leibniziană a unui Univers ce se diferenţiază la infinit şi evoluează. Este o chestiune de terminologie dacă putem numi aceasta o formă de „evoluţionism".

Ca şi Leibniz, Bonnet nu e pregătit să abandoneze complet implicaţia tradiţională a principiului plenitudinii că totul a fost creat de la început. „Toate elementele componente (*pieces*) ale Universului sînt contemporane. Voinţa Productivă a creat printr-un singur act tot ce putea fi creat."84 Dar, pe de altă parte, caracterul schimbător al naturii este prea evident pentru a avea nevoie de argumente; iar semnele unei diferenţieri progresive şi ale

unei sporiri a formelor de viaţă pe globul nostru i se par lui Bonnet a fi decisive. Dar cum se împacă acest lucru cu doctrina completitudinii creaţiei originare? Evident, aceasta din urmă nu poate fi luată literal. Sensul în care trebuie interpretată se găseşte în teoria embriologico-metafizică ale cărei elemente de bază Bonnet le ia de la Leibniz. Toţi *indivizii* care compun Universul sînt la fel de bătrîni ca şi el şi sînt indestructibili. Aceşti indivizi sînt în primul rînd „suflete". Toate organismele au un suflet; au, adaugă Bonnet, şi un corp, un „germene" sau *petit corps organique*, la fel de indestructibil şi permanent asociat cu acel suflet individual. Dar în orice moment corpul unui organism individual este format dintr-un număr de minuscule corpuscule organice din acestea, care urmează să îşi dezvolte propriile corpuri, capabile de funcţiile de asimilare, creştere, reproducere. Disoluţia corpului dezvoltat poate permite corpusculelor componente să îşi înceapă propria dezvoltare. Deoarece „sufletul" unui polip,

de exemplu, este „indivizibil, acest suflet nu se poate rupe în părţi atunci cînd polipul este rupt; dar în acest fel se oferă oportunitatea anumitor germeni” – germenilor subsidiari şi reprimaţi, conţinuţi anterior în corpul creaturii – „să se dezvolte, iar sufletul despre care am presupus că există în aceşti germeni va începe atunci să cunoască senzaţiile legate de conservarea individului. Astfel se vor forma atît de multe noi *persoane*, noi egouri.”85 De aceea, aproape de-a lungul întregii lor existenţe, multe sau cele mai multe suflete sînt simple potenţialităţi de sensibilitate, şi nu entităţi sensibile; germenii lor rămîn mici unităţi neschimbate de materie animată pînă cînd soseşte momentul potrivit pentru începerea vieţii lor active ca indivizi. Cu toate acestea, Bonnet atribuie fiecărui suflet un fel de memorie organică sau subconştientă, al cărei vehicul material este germenele care duce cu sine o amintire permanentă a efectelor experienţelor sale trecute.

Dovezi ale geologiei şi astronomiei arată clar, spune Bonnet, că globul nostru a trecut printr-o lungă serie de epoci, fiecare terminată cu o „revoluţie”, printr-un cataclism în care toate structurile organice existente în acel moment au fost distruse, dar, bineînţeles, nu şi germenii sau sufletele lor. Deoarece condiţiile exterioare ale fiecărei epoci diferă material de acelea ale epocilor anterioare şi formele, organele, simţurile oricărei specii trebuie să se adapteze însă condiţiilor fizice ale epocii în care trăieşte, tipul de corp a cărui formă o ia un germene cînd ajunge la viaţă într-o nouă epocă va fi diferit de întruchipările sale anterioare. Toate aceste transformări mai tîrzii au fost prevăzute – că au fost efectiv trasate sau nu – în alcătuirea germenului la creaţie. „îmi imaginez”, spune Bonnet, „că germenii tuturor fiinţelor organizate au fost la început interpretaţi sau calculaţi într-o corelaţie precisă cu diversele revoluţii prin care globul nostru urma să treacă. „86 Astfel, prima dimineaţă a creaţiei a înscris într-un fel tot ceea ce

următoarele dimineţi vor dezvălui – dar a scris aceasta într-un fel de stenografiere profetică.

LANŢUL FIINŢEI ÎN PERSPECTIVĂ TEMPORALĂ

237

Sprijinindu-se pe argumente ştiinţifice, ca să nu mai vorbim de cele religioase, Bonnet afirmă cu siguranţă că înşiruirea epocilor şi, prin urmare, a tipurilor organice constituie un progres de la cele mai joase la cele mai de sus. Stadiile embriologice ale ontogeniei înfăţişează formele prin care animalul a trecut succesiv în epocile anterioare ale pămîntului. (Aceasta este una din prefigurările timpurii ale teoriei recapitulării.) Totuşi „revoluţiile pămîntului" nu au sfîrşit. De aceea în viitor, ca şi în trecut, fiecare germene va apărea într-o succesiune de întruchipări încă şi mai înalte. Speciile noastre prezente vor lua forme „tot atît de diferite de cele prezente pe cît starea globului nostru va fi diferită de cea prezentă. Dacă ni s-ar permite să contemplăm scena acestei uluitoare metamorfoze, probabil că nu am recunoaşte nici o specie de animale care ne sînt acum familiare... Am privi o lume complet nouă, un sistem de lucruri despre care nu avem nici o idee."87 Totuşi această evoluţie a tipurilor nu pare să fie pentru Bonnet un progres din generaţie în generaţie. „Perfectibilitatea" scoicii nu presupune că scoicile se vor transforma treptat în cursul eredităţii, în epoca prezentă, pînă cînd îndepărtata lor posteritate va fi constituită din elefanţi sau oameni, sau îngeri; ea presupune că acel *corps organique* al fiecărei scoici va fi conservat după moartea sa fără a se altera, pînă cînd survine o epocă potrivită a planetei care îi favorizează următoarea manifestare, superioară celei anterioare, în cazul germenilor care s-au dezvoltat deja în animale individuale în această epocă a lumii sau într-una anterioară, conservarea identităţii personale sa va face prin intermediul memoriei; acei germeni care nu s-au născut „în prezenta alcătuire a lumii" vor reînvia, dar vor fi lipsiţi de amintiri. „Aceeaşi ierarhie pe care o observăm azi între diferitele

categorii de fiinţe organizate se va regăsi, fără îndoială, în starea viitoare a globului nostru (cu alte cuvinte, seria va fi tot continuă); dar proporţiile vor fi determinate de gradul de perfectibilitate al fiecărei specii. Omul – care în viitor va fi transportat către un alt loc pentru a trăi, mai potrivit superiorităţii facultăţilor sale – va ceda întîietate maimuţei sau elefantului pe care el le socoteşte în prezent printre animalele planetei noastre. în această « re-înscăunare » universală a animalelor se vor putea găsi un Leibniz sau un Newton printre maimuţe, un Perrault sau Vauban printre castori.”88 Toate speciile prezente, credea Bonnet, vor progresa cu siguranţă către „perfecţiune”; aceasta se va întîmpla numai pentru că fiecare individ se va naşte din nou, într-o formă superioară, în viitoarele „revoluţii ale globului”. De aceea s-ar părea că doar într-un mod impropriu Bonnet ar putea fi numit „precursor al evoluţionismului”. Seria de forme organice aflate într-un continuu progres pe care el o susţinea nu era concepută ca rezultat al obişnuitelor procese de generare în epoca noastră şi în nici o altă epocă; ea era rezultatul unor mutaţii extreme şi discontinue care aveau loc, se pare, în lungi intervale de timp şi după mari cataclisme în care, cu excepţia „germe-

nilor” imperceptibili şi indestructibili ai animalelor individuale, întreaga viaţă organică de pe planetă este distrusă. Faţă de ipotezele evoluţioniste deja susţinute de Maupertuis, Diderot şi Robinet, aceste speculaţii ale lui Bonnet erau evident primitive şi retrograde.

Urmînd în mod aproximativ cronologic istoria unei idei, iată-ne ajunşi la începutul acelei profunde şi fundamentale, dar complexe şi confuze schimbări a prejudecăţilor şi evaluărilor care în mod obişnuit, dar oarecum neinspirat, s-a numit romantism. Următoarele prelegeri se ocupă de legătura care există între tema noastră generală şi două

dintre cele mai caracteristice şi semnificative tendinţe ale gîndirii în perioada romantică.

10

Romantismul şi principiul plenitudinii

Una din ironiile instructive ale istoriei ideilor este aceea că un principiu introdus de o generaţie pentru a servi unei dispoziţii filozofice sau unei tendinţe specifice ei conţine deseori germenele ignorat pînă atunci al tendinţei contrare şi se dovedeşte a fi, în virtutea implicaţiilor sale ascunse, distrugătorul acelui *Zeitgeist* pe care trebuia să îl susţină. Cel mai uimitor exemplu al acestei ironii se găseşte în istoria principiilor plenitudinii şi continuităţii. Aşa cum am văzut deja, în secolele al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea cele două principii erau invocate în sprijinul doctrinei caracterului logic al lumii. Ele erau menite să justifice credinţa în raţionalitatea, perfecţiunea, completitudinea statică, ordinea şi coerenţa realităţii. Cu toate acestea, în esenţa lor erau idei complet opuse raţionalismului simplu al Iluminismului; efectul major al răspîndirii lor a fost introducerea subtilă şi graduală în mintea europeană a cîtorva din acele înclinaţii şi din acele presupoziţii filozofice, care la sfîrşitul secolului au luat forma unei mişcări de gîndire revoluţionare, conştiente de sine şi agresive, căreia i se aplică de regulă numele de romantism. Concepţia despre o Scară a Fiinţei completă şi continuă a fost acceptată în cercul ideilor acreditate ale secolului al XVIII-lea cu ajutorul unei scrisori de recomandare de la acea venerată figură care era principiul raţiunii suficiente; şi a sfîrşit prin a exclude din acel cerc mai multe idei, incluzînd pe cea care a propulsat-o.

Pentru că în aproape toate domeniile gîndirii în Epoca Luminilor supoziţia principală era aceea că raţiunea – deseori concepută ca sumă a cîtorva adevăruri simple şi evidente – este aceeaşi la toţi oamenii şi există la toţi în aceeaşi măsură; că această raţiune comună trebuie să fie îndrumă-toarea vieţii; şi că acea inteligibilitate universală şi

egală, acea accepta-bilitate universală şi chiar acea familiaritate universală pe care o are o idee pentru toţi membrii normali ai speciei umane, indiferent de diferenţele de timp, loc, rasă, tendinţe şi înzestrări individuale, constituie criteriul decisiv al validităţii sau al valorii acelei idei în toate chestiunile vitale ce privesc omul; că acea *Giiltigkeit* (cuvintele germane exprimă aceasta mai concis) înseamnă *Allgemeingiiltigkeit** şi se probează printr-o reală (sau presupusă)

* Valabilitate; valabilitate generală.

*Gemeinheit**. Să lăsăm individul, atunci cînd i se dă o credinţă pentru a o urma sau o operă de artă pentru a o admira, să hotărască dacă există ceva în ele despre care nu poate spune că e accesibil sau evident tuturor minţilor raţionale cu ajutorul „luminii naturale pure” sau prin acele tipuri de experienţe care sînt pretutindeni aceleaşi. Dacă se găseşte în ele un astfel de element care nu e universalizabil, să-l respingem drept religie falsă, etică nesănătoasă sau artă de proastă calitate, după cum e cazul. Astfel, deistul obiecta împotriva religiei revelate în principal pentru că îi lipsea universalitatea din două puncte de vedere: (a) era „istorică” şi de aceea doctrinele sale nu au putut fi cunoscute de cei care au trăit înainte de apariţia ei sau într-o epocă în care nu se adunaseră dovezi convingătoare în sprijinul ei; (b) era, aşa cum reieşea din cerinţele ei, complicată şi „misterioasă” şi, prin urmare, nu toţi oamenii, sălbatici sau civilizaţi, simpli sau învăţaţi, puteau să o înţeleagă şi să-i perceapă intuitiv adevărul. „La religion naturelle”, ca să ne amintim de una din definiţiile date de Voltaire, poate include numai „les principes de morale communs au genre humain”1. Acel abil apărător al dreptei credinţe, dr Samuel Clarke, a declarat cu îndreptăţire că „toţi cei ce neagă revelaţia” sînt de acord că „ce nu este făcut cunoscut în mod universal tuturor

oamenilor nu este necesar nici unuia". Aşa cum a afirmat Swift în mod satiric dar destul de just, supoziţia era că dacă o afirmaţie „nu poate fi imediat înţeleasă de capul cel mai sec, ea nu face parte din religie".

Aceeaşi conotaţie de universalitate, de evidenţă pentru toate minţile raţionale şi de uniformitate de conţinut era atribuită cel mai frecvent termenului proteic de „natură" în înţelesul ei etic – adică în ideea de „lege a naturii" în morala şi în filozofia politică. Cicero stabilise deja o ecuaţie între „ce e universal acceptat" şi *lex naturae2*; iar juriştii romani identificaseră la rîndul lor *jus naturale* cu *jus gentium* – cu acele principii de drept *quae apud omnes gentes peraeque servantur*, *divina quadam providentia constituia*, *semper firma atque immutabilia permanent3***. Aceasta era ideea asupra căreia majoritatea şcolilor moralişti din secolul al XVIII-lea erau de acord şi pe care nu oboseau niciodată să o discute. „Tablele legilor naturale", spunea Bolingbroke, „sînt atît de evidente, încît nici un om care poate să citească cea mai simplă scriere nu le poate confunda şi de aceea nici o societate politică nu a elaborat vreodată un sistem de legi care să se afle în contradicţie directă şi deschisă cu ele". „Legea naturii e prea evidentă şi prea importantă ca să nu fi fost dintotdeauna legea supremă."4 La acest cod universal şi imuabil – extrem de simplu în prescripţiile sale – a redus Voltaire întreaga datorie a omului:

* Comunitate.

** De care toate popoarele se servesc în acelaşi fel, care sînt constituite pe o anumită providenţă divină, care rămîn întotdeauna puternice şi neschimbate.

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu... Cest la loi de Platon, de Socrate, et la votre. De ce culte eternei la Nature est l'apotre. Cette loi souveraine en Europe, au Japon, Inspira Zoroastre, illumina Solon.*

Dar aceeaşi ipoteză era clar rădăcina majorităţii principiilor criticii neoclasice. Şi aici se putea cita (şi s-a citat) o înaltă autoritate antică: Longinus scrisese:

Se poate considera sublim, frumos şi autentic ceea ce întotdeauna place şi impresionează în aceeaşi măsură toate tipurile de oameni. Pentru că atunci cînd oameni cu umori, vîrste, profesiuni şi înclinaţii diferite sînt de acord în aprecierea comună a unei reprezentări artistice, această combinaţie de atît de multe judecăţi diferite atribuie o înaltă şi indiscutabilă valoare acelei reprezentări care se bucură de o apreciere aşa de generală.5

Nu mai e nevoie să reamintim principalele exemple din secolul al XVIII-lea referitoare la această limitare a valorii estetice la ceea ce e acceptat de toţi: de exemplu, cunoscutul pasaj din *Essay on Criticism* al lui Pope, în care cuvîntul „natură" e virtual sinonim cu ceea ce e evident – cu „ceea ce s-a crezut adesea":

Something whose truth convinced at sight we find, That gives us back the image of our mind.6**

Afirmaţiile lui Samuel Johnson despre universalitate şi uniformitarism în teoria estetică sînt la fel de familiare; dar merită să observăm cum evidenţiază el conexiunile logice dintre cerinţa de acceptabilitate universală a unei opere de artă şi cerinţa neoclasică după care arta trebuie să se limiteze la „imitarea naturii" tipurilor generice şi să evite portretizarea individului – cu ceea ce decurge de aici, şi anume excluderea deliberată a culorii locale şi preferinţa deliberată pentru epitetul convenţional şi generalizat în poezie. Este demn de reţinut că motivul precis pentru care se susţinea că „o regulă generală a poeziei este ca toţi termenii potriviţi să fie scufundaţi în expresii generale" era că „poezia trebuie să vorbească un limbaj universal"7. De reţinut e şi felul absurd în care dr Johnson, sub influenţa acestui principiu, l-a criticat pe Shakespeare, pe motiv că romanii săi nu sînt romani, nici regii nu se poartă ca nişte

regi – pe scurt că „personajele sale nu se diferenţiază prin specificul studiilor sau al profe-

* Morala este aceeaşi dintotdeauna şi oriunde... / Este legea lui Socrate, a lui Platon şi a voastră. / Natura este apostol al acestui cult etern / în Japonia, în Europa – această lege-i suverană / Inspirîndu-l pe Zoroastru, luminîndu-l pe Solomon.

** Acel ceva de-al cărui adevăr sîntem convinşi privindu-l, / Imaginea minţii noastre reflectînd-o.

siilor lor care pot afecta doar puţini dintre ei”, ci înfăţişează doar trăsăturile „umanităţii comune, aceea pe care lumea ne-o înfăţişează mereu şi pe care o observăm pretutindeni”. Dr Johnson îi detesta pe deişti; dar în celebra sa formulare din *Rasselas* despre culorile lalelei cerea de la descrierea poetică a unei flori sau a unui peisaj tocmai ceea ce un deist cerea religiei – şi o făcea, la o ultimă analiză, sub influenţa aceloraşi idei preconcepute.8 Buna-credinţă estetică şi erezia religioasă din acea epocă au crescut dintr-o rădăcină comună. Clasica expunere în engleză a acestor mişcări de idei se găseşte totuşi în *Discursurile* lui Reynolds; nu avem nici timp şi nici nevoie să vorbim despre ele aici. Mă mulţumesc să amintesc un singur exemplu al efectului pe care l-a avut influenţa lui Reynolds. Cînd Thomas Warton a declarat în 1782 gustul său pentru arhitectura gotică drept o rătăcire a tinereţii, el a exclamat, adresîndu-se lui pe Reynolds:

Thy powerful hand has broke the Gothic chain, And brought my bosom back to truth again. To truth, by no peculiar taste confined, Whose universal pattern strikes mankind.*

Această convertire estetică a fost determinată, după spusele poetului, de simpla contemplare a vitraliului lui Sir Joshua din capela de la New College, Oxford; dar putem fi siguri că presupusele calităţi „clasice” ale artei nu ar fi avut

un astfel de efect dacă nu ar fi fost ajutate de tezele *Discursurilor*.

Cît despre doctrina superiorităţii anticilor şi a artei ce urma exemplul Antichităţii, ea era evident un corolar al aceluiaşi universalism. Dar numai pentru antici trecuse destul timp pentru ca posteritatea să le aplice testul acceptabilităţii universale. Aşa cum spusese un scriitor minor, însă caracteristic:

Nu pentru că Aristotel şi Horaţiu ne-au dat regulile criticii ne supunem autorităţii lor, ci pentru că acele reguli provin din opere care s-au distins prin admiraţia generală ce le-a fost acordată de partea cultivată a omenirii de la apariţia lor pînă în prezent. Căci tot ce a fost considerat frumos de-a lungul epocilor nu poate decît să corespundă întru totul ideilor noastre juste şi naturale despre frumuseţe.9

Balanţa era astfel înclinată mult contra oricărui inovator modern, pentru că acesta nu putea pretinde că a fost „universal apreciat de-a lungul epocilor”. Mai mult, nici o calitate, nici un efect străin de arta antică nu puteau fi admise, pentru că *eo ipso* trebuie să le lipsească universalitatea.

* Cu mîna ta puternică lanţul gotic l-ai rupt / Şi mi-ai adus din nou în suflet adevărul. / Adevărul acela neîngrădit de un anume gust / Al cărui tipar universal uimeşte omenirea.

fi ROMANTISMUL ŞI PRINCIPIUL PLENITUDINII

Estetica, sau altă formă de universalism, în măsura în care era aplicată consecvent, avea o afinitate evidentă cu un fel de primitivism – pentru că orice nu a fost accesibil primilor oameni în mod clar nu era comun rasei. O logică similară i-a obligat pe deişti să declare crezul lor „la fel de vechi ca şi creaţia”.

Astfel, timp de două secole eforturile făcute întru îmbunătăţirea şi corectarea credinţelor, instituţiilor şi artei fuseseră în principal guvernate de ideea că, în fiecare etapă a activităţii sale, omul ar trebui sa se conformeze pe cît poate unui standard considerat universal, simplu, imuabil şi

uniform pentru fiecare fiinţă raţională. Iluminismul a fost, pe scurt, o epocă dedicată, cel puţin în tendinţa sa dominantă, simplificării şi standardizării gîndirii şi vieţii – standardizării lor prin simplificare. Spinoza a rezumat acest crez într-o remarcă relatată de unul din primii săi biografi: „Scopul Naturii este să-i facă pe oameni uniformi, copii ai aceleiaşi mame.”10 Lupta pentru realizarea acestui presupus scop al naturii, atacul generalizat împotriva *diferenţierii* oamenilor, opiniilor, valorilor şi instituţiilor – această tendinţă, alături de rezistenţa şi chiar respingerea înverşunată pe care le-a stîrnit au fost realitatea dominantă şi centrală a istoriei intelectuale a Europei de la sfîrşitul secolului al XVI-lea pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.11

în întreaga istorie a gîndirii au fost puţine schimbări în standardele de valori mai profunde şi mai importante decît aceea care a avut loc atunci cînd principiul contrar a început să predomine pe scară largă – cînd s-a ajuns nu numai la credinţa că în multe sau în toate fazele vieţii umane există valori diverse, ci şi că diversitatea însăşi este în esenţă o valoare; şi că obiectivul artei nu este nici să atingă o perfecţiune ideală a formei într-un mic număr de *genres* prestabilite şi nici satisfacerea celui mai mic numitor comun al calităţii estetice care era împărtăşit de toţi oamenii din toate timpurile, ci mai degrabă expresia completă a abundenţei şi diferenţei care există de fapt real sau potenţial în natură şi în natura umană şi – în privinţa relaţiilor artistului cu publicul său – evocarea capacităţilor de înţelegere, compasiune, plăcere, care sînt latente în majoritatea oamenilor, dar poate nu vor fi niciodată capabile de universalizare. Aceste idei, deşi cu siguranţă nu sînt singurele importante, constituie factorul *comun* într-o serie de tendinţe altfel diverse care au fost numite de unii critici şi istorici „romantice”: imensa multiplicare a genurilor şi a formelor de versificare; admiterea legitimităţii estetice *des genres mixtes*; *le gout de la nuance*; naturalizarea în artă a „grotescului”; căutarea culorii locale; străduinţa de a

reconstrui în imaginaţie viaţa interioară specifică a unor oameni îndepărtaţi în spaţiu şi timp sau prin condiţia lor culturală; *Vetalage du moi*; cerinţa fidelităţii în descrieri de natură; aversiunea faţă de simplitate; neîncrederea în formule universale în politică; antipatia estetică pentru standardizare; identificarea Absolutului cu „universalul concret" în metafizică; sentimentul „gloriei imperfectului"; cultivarea însuşirilor individuale, naţionale

1V1HRELE

şi rasiale; deprecierea evidenţei şi valorizarea înaltă (complet străină epocilor anterioare) a originalităţii şi urmărirea deseori inutilă şi exagerat de egocentrică a acestei însuşiri. Nu are prea mare importanţă dacă aplicăm sau nu numele de „romantism" acestei transformări a ideilor curente; ce este esenţial de reţinut este că transformarea a avut loc şi că poate, mai mult decît orice altceva, ea a distins, indiferent de urmări, ideile dominante ale secolului al XIX-lea şi al XX-lea de cele precedente, în ansamblul istoriei intelectuale a Occidentului. Pe scurt, acea schimbare a constat în înlocuirea a ceea ce poate fi numit uniformitarism cu diversitarismul în rolul de idee dominantă a celor mai normative domenii ale gîndirii.

Ceea ce doresc să arăt în prelegerea de faţă este legătura acestei schimbări cu ideile ale căror influenţă istorică şi vicisitudini le examinăm. *La nature estpartout la meme* a fost premisa din care teoreticienii esteticii neoclasice au dedus ideea că arta ar trebui să fie aceeaşi la toate popoarele şi în toate timpurile12; dar cei ce au scris despre Lanţul Fiinţei – care, în multe cazuri, erau aceiaşi scriitori – repetaseră întruna contrariul acestei premise: că „Natura îşi diversifică arta în toate modurile posibile"13. Raţionalitatea Temeiului-Lumii, după filozofia lui Leibniz, se manifestase, aşa cum am văzut, în maxima diferenţiere a fiinţelor. Fiecare monadă oglindeşte lumea din punctul său unic de vedere şi, prin urmare, în felul său unic, şi în acest mod se obţine întreaga diversitate ce constituie perfecţiunea

Universului; „gloria lui Dumnezeu e multiplicată prin atîtea reprezentări total diferite ale lumii Lui”.14

Şi aşa cum acelaşi oraş, privit din laturi diferite, pare cu totul altul şi este ca şi multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulţimii infinite a substanţelor simple, avem oarecum tot atîtea Universuri deosebite, Universuri care nu sînt totuşi decît perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade. Şi acesta este mijlocul de a obţine toată varietatea care este cu putinţă, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate – adică mijlocul de a obţine toată perfecţiunea care se poate.15

Orice încercare a omului de a diminua diferenţa ar fi, prin urmare, contrară planului cosmic. Am văzut deja că Addison a găsit „bunătatea lui Dumnezeu” atît în „diversitatea, cît şi în multitudinea fiinţelor create”; în faptul că „el a *specificat* în creaţia sa toate nivelurile de viaţă, fiecare posibilitate de a fi” şi a umplut „întregul abis al naturii, de la plantă la om, cu diverse feluri de creaturi, ridicîndu-se una deasupra alteia... Spaţiul dintre ele este atît de bine gospodărit şi folosit încît aproape nu există grad al percepţiei care să nu apară în vreo parte a lumii vii.”16 Haller formulase explicit morala valabilă pentru om: *Das Gluck der Sterblichen will die Verschiedenheit*.* Acestea sînt doar cîteva exemple dintr-o lungă serie de

* Fericirea muritorilor vrea diferenţierea.

formulări ale acestui crez al secolului al XVIII-lea; în spatele lor se afla neîntrerupta tradiţie ce urca de la Platon, prin neoplatonicieni, scolastici, Giordano Bruno şi alţi scriitori ai Renaşterii. Trebuie reţinut faptul că tradiţia religioasă şi morala prevedeau că omul trebuie să-L imite pe Dumnezeu, să caute, atît cît poate, încă din această viaţă, să reflecte atributele divine; şi în acelaşi chip tradiţia clasică estetică presupunea ca arta să imite natura, nu doar

în sensul de a copia obiectele naturale sau a portretiza fidel caracterele oamenilor, ci în sensul de a se conforma caracteristicilor generale ale naturii şi modului de lucru al Autorului ei. Artistul om trebuie să copieze nu numai produsele, ci, pe cît poate, metodele Marelui Meşteşugar. Vocaţia sculptorului, muzicianului, pictorului, spunea Akenside, este „să încerce să înfăţişeze întreaga lume, prin forme, sunete sau culori”, întreaga gamă de esenţe prezente în gîndirea divină,

Even as in Nature's frame (if such a word, If such a word, so bold, may from the lips Of man proceed) as in this outward frame Of things, the great Artificer portrays His own immense idea...

.....Butthechief

Are poets; eloquent men, who dwell on earth To clothe whate'er the soul admires or loves With language and with numbers. Hence to these A field is open'd wide as Nature's sphere; Nay, wider: various as the sudden acts Of human wit, and vast as the demands Of human will. The bard nor length, nor depth, Nor place, nor form controls.17*

Şi o dată cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea, trebuie să reţinem acest lucru, ordinea cosmică începea să fie văzută nu ca o diversitate statică infinită, ci ca un proces de diversificare continuă. După ce noţiunea timpului a fost aplicată Lanţul Fiinţei, Dumnezeu, ale cărui atribute acesta le dezvăluia, a fost declarat de destui mari scriitori un Dumnezeu care Se manifestă prin schimbare şi devenire; tendinţa permanentă a naturii era de a produce noi tipuri; destinul individului avea să urce prin spiralele formei într-o continuă autotranscendere. Deoarece curentul de gîndire øental

* Aşa cum în Natură (dacă acest cuvînt / Fiind atît de mare poate fi rostit / De om) aşa cum lumea pe care o vedem / E forma-n care Marele Artizan înfăţişează / Imensa sa idee...../.....Dar primii / Poeţii sînt cei care frumos înveşmîntează, / Cu elocvenţă ceea ce sufletul iubeşte şi

admiră / în vorbe şi în cifre. Şi-astfel li se deschide / 'Nainte cîmpul vast ca-ntreaga sferă a Naturii; / Ba chiar mai vast; bogat ca faptele spontane / Ale spiritului omenesc şi vast ca năzuinţa / Voinţei omeneşti. Dar bardul nu are-n stăpînire / Nici forma şi nici locul, nici adîncul, nici înaltul.

246

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

rezumat în doctrina Lanţului Fiinţei consta într-un accent crescînd pus pe concepţia unui Dumnezeu care creează permanent, rezulta că omul care, ca agent moral şi artist, îl imită pe Dumnezeu, trebuie să fie şi el „creator”. Cuvîntul, care prin multe repetiţii a devenit în zilele noastre un fel de făţărnicie obositoare, putea încă exprima, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, o idee foarte interesantă şi stimulatoare pentru artă. înalta menire a omului era să adauge ceva propriu creaţiei, să îmbogăţească totalitatea lucrurilor şi, astfel, în modul său limitat, să colaboreze conştient la realizarea Planului Universal.

Majoritatea filozofilor valoroşi de la începutul secolului al XVIII-lea descoperiseră că, atunci cînd binele era interpretat în conformitate cu principiul plenitudinii, nu numai diversitatea şi inovaţia perpetuă, ci uneori şi o anumită discordie şi conflict erau implicate în natura binelui. Spunînd aceasta, ei repetau ceea ce Platon, scolasticii, platoniştii Renaşterii, teologii şi metafizicienii secolului al XVII-lea spuseseră înaintea lor. Aşa cum s-a arătat suficient de evident, argumentul tradiţional în favoarea optimismului în toate timpurile îl reprezenta pe Artistul cosmic îngrămădind pe pînza sa detalii diferite pînă la o fracţiune dintr-un inch; îl reprezenta preocupat mai mult de completitudinea şi varietatea conţinutului decît de simplitatea şi perfecţiunea formei; aflat în căutarea bogăţiei de culoare şi a abundenţei contrastului chiar cu preţul dizarmoniei, neregularităţii şi a ceea ce nouă ne pare a fi confuzie. Pentru că există mult adevăr, spunea Leibniz, „în excelentul principiu al Sfîntului Bernard: *ordinatissimum*

est, *minus interdum ordinate fieri aliquid*"*. Cum spusese Blackmore într-una din cele mai convenţionale poezii de la începutul secolului al XVIII-lea, vorbind nu de omul artist, ci de Creator:

If all perfection were in all things shown AII beauty, all variety, were gone.**

Dacă, prin urmare, recunoaştem în schimbarea de la preconcepţia uniformităţii la cea a diversităţii cea mai semnificativă şi distinctivă trăsătură a revoluţiei romantice, este evident că a existat întotdeauna în tradiţia platonică un principiu ce tindea către romantism şi că el a fost enunţat cu claritate şi insistenţă specială de filozofi, moralişti şi poeţi filozofi ai aşa-numitei Epoci a Raţiunii. în ideile acestor filozofi şi poeţi au fost crescuţi, în special în Germania, tineri care aveau să devină în deceniile următoare ale secolului al XVIII-lea liderii acelei revoluţii. Ei au învăţat de la Leibniz, Locke şi Kant, de la Buffon şi Bonnet, de la Addison şi Pope, Akenside şi Haller si de la o sută de scriitori minori că cea mai bună dintre lumile

* Lucrul cel mai regulat este ca ceva să fie din cînd în cînd mai puţin regulat. ** Dacă perfecţiunea s-ar oglindi în toate / Ar dispărea pe veci orice frumuseţe şi varietate.

posibile este cea mai variată, că scopul divinităţii a fost ca nici o posibilitate de a fi să nu rămînă nerealizată. Mai ales controversa în jurul optimismului, în care s-a angajat atît de mult din energia intelectuală a acelei epoci, a fost cea care a impregnat în minţile secolului al XVIII-lea aceste preconcepţii despre diversitate. Aceste presupoziţii, e-adevărat, fuseseră de obicei asociate cu alte concepţii faţă de care erau fundamental inconsistente şi cu un spirit cu care erau în dezacord; implicaţiile lor puteau fi evidenţiate în totalitate doar cînd ele erau despărţite tranşant de aceste alte idei care linseseră să le contrabalanseze şi parţial să le neutralizeze. Dar ele şi-au

găsit locul natural în mintea noilor generaţii. Trebuie, de asemenea, reţinut că o reînviere a influenţei directe a neoplatonismului a fost unul din fenomenele evidente în gîndirea germană a anilor '90. Un cercetător deosebit al acestei perioade a îndrăznit să declare că dacă trebuie să vorbim despre o „cheie" a romantismului timpuriu, aceasta se găseşte la unul din scriitorii Antichităţii, Plotin. Acest filozof neoplatonic nu numai că a inspirat întregul sistem al lui Novalis, împrăştiat în nenumărate fragmente, şi multe idei din perioada de mijloc a creaţiei lui Schelling; influenţa sa a ajuns mai departe: prin Novalis şi Schelling el a exercitat o influenţă, indirectă, ce-i drept, asupra fraţilor Schlegel şi, dacă nu cunoaştem acest lucru, multe pasaje din *Dialogul despre Poezie* şi din prelegerile de la Berlin [ale lui Wilhelm Schlegel] rămîn o enigmă.18

Au existat, într-adevăr, mai multe alte forţe care au contribuit la producerea unui proaspăt ferment intelectual în aceste minţi şi care într-o anumită măsură au dus către aceleaşi concluzii. Putem dovedi însă că presiunea exercitată de principiul plenitudinii a fost un factor major în marea schimbare a presupoziţiilor care s-a manifestat cel mai clar în religie, morală, idealurile estetice şi entuziasmul generaţiei de scriitori germani ce s-au maturizat între anii '70 şi '90 ai secolului al XVIII-lea şi ce aveau să comunice aceste schimbări restului lumii. Se poate sugera în mod plauzibil că aceste idei sînt doar expresia unor tendinţe constante ale naturii umane, care au devenit, pentru un motiv oarecare, active în această perioadă şi că invocarea acestor principii vechi era doar un mijloc de a „raţionaliza" dorinţe şi o sensibilitate estetică reprimate anterior. Nu voi încerca să discut aici problema psihologică generală ridicată de o astfel de sugestie – întrebarea în ce măsură filozofiile oamenilor sînt generate nu de aplicarea logică sau presupus logică a unor premise acceptate, ci de dorinţe, idiosin-crazii temperamentale, probleme sociale şi practice ale unei anumite conjuncturi istorice. Rămîne faptul că,

de-a lungul întregii epoci iluministe, credinţa în uniformitate a fost *efectiv* dominantă – în timp ce, în aceeaşi perioadă, au fost discutate pe larg premisele poetice ale diversitarismului şi au fost acceptate şi aplicate implicaţiile lor practice. Rămîne, cred, şi faptul că, deşi se poate presupune – ceea ce eu nu pot accepta fără modificări

esenţiale – că temeiurile pe care oamenii le găsesc pentru credinţele, standardele şi gusturile lor sînt doar o „raţionalizare" a dorinţelor, a preferinţelor lor spontane, totuşi posibilitatea de a găsi temeiuri sau ceea ce par a fi astfel este la fel de necesară. Protagoniştii revoluţiei de care ne ocupăm aici au găsit tocmai în principiul plenitudinii unul din cele două temeiuri fundamentale şi, pentru generaţia lor, foarte importante, ale concepţiei lor. în filozofia de tinereţe a lui Schiller, prezentă în *Philosophische Briefe*, aceste consecinţe antiraţionaliste şi diversitare ale principiilor sînt deduse cu maximă îndrăzneală. Din premise platonice şi leibniziene se naşte o justificare a spiritului *Sturm und Drang*.

Orice fel de perfecţiune trebuie să ajungă la existenţă în completitudinea lumii... Orice vlăstar al minţii, tot ce poate concepe spiritul, are un drept incontestabil de cetăţenie în această mai vastă înţelegere a creaţiei. în abisul infinit al naturii nu ar putea fi omisă nici o activitate, nici un grad de bucurie nu ar putea lipsi în fericirea universală...

Acel mare Proprietar al acestei lumi, care nu poate lăsa nici un pai să cadă pe pămînt fără rost, care nu lasă nici o crăpătură nelocuită acolo unde viaţa poate exista, care acordă cu dărnicie chiar şi acea puţină bucurie ce-şi are rădăcina în nebunie,.. acest mare Inventator nu i-ar putea permite nici măcar erorii să rămînă nefolosită în marele său plan, nu ar putea permite ca acest vast tărîm al gîndirii să rămînă gol şi lipsit de bucurie în mintea omului... Este un real cîştig pentru completitudinea Universului, este o

prevedere a înţelepciunii divine ca eroarea să populeze chiar şi haoticul tărîm al visurilor şi să cultive chiar şi sterpul teren al contradicţiei.19

Din toate aceste cugetări tînărul poet filozof conchide romantic că nici el, nici prietenul căruia îi împărtăşeşte visările sale nu trebuie să fie foarte îngrijoraţi că au „confundat cîteodată pasiunile clocotitoare, speranţele şi dorinţele inimii cu sobra înţelepciune". Poate că întreaga structură a concluziilor sale este doar ţesătura aeriană a unui vis; lipsită de materie, lumea este cu atît mai bogată în iluzii, şi scopurile Creatorului sînt cu atît mai deplin realizate.

în opera Artistului Divin e respectată valoarea unică a fiecărei părţi, şi atenţia permanentă cu care onorează fiecare scînteie de energie chiar şi în cea mai de jos fiinţă dovedeşte măreţia sa nu mai puţin decît armonia întregului incomensurabil. *Viaţa* şi *libertatea* în cea mai largă manifestare a lor sînt gloria creaţiei divine; nicăieri nu este ea mai sublimă decît acolo unde pare să se fi îndepărtat cel mai mult de idealul său.

Implicaţia estetică este de asemenea evidentă, iar Schiller nu uită să o formuleze. Artistul om, ca şi cel divin, trebuie să facă din exprimarea completă a tuturor modurilor posibile ale fiinţei şi existenţei scopul activităţii lui. într-adevăr, pentru el acest program se poate realiza doar treptat, pe măsură ce conţinutul artei este îmbogăţit progresiv şi diversificat de-a lungul generaţiilor.

Această completitudine superioară nu poate fi cuprinsă de noi, cu limitele noastre actuale. Viziunea noastră acoperă doar o mică parte a Universului; iar armonioasa fuziune a multitudinii de discordanţe nu ne poate atinge urechile. Cu fiecare pas pe care îl urcăm pe Scara Fiinţei devenim mai capabili de a simţi plăcerea estetică; dar o astfel de plăcere are valoare, bineînţeles, doar în măsura în care stîrneşte în

noi o activitate similară. A admira pasiv o măreţie care nu e a noastră nu ne poate fi foarte util vreodată. Omului care are un caracter nobil nu-i lipseşte nici materia pentru a acţiona, nici puterea de a fi, în domeniul său, el însuşi creator.20

Arhitectul om care adoptă acest program trebuie să reţină că el nu va urma modelul cosmic în măruntul său efort creator dacă se va preocupa prea mult de „formă", astfel încît să sacrifice bogăţia conţinutului: *Der Fleifî in den Formen kann zuweilen die massive Wahrheit des Stoffes vergessen lassen** în această afirmaţie se vede în mod clar răsturnarea principiilor fundamentale ale criticii neoclasice.

în aceeaşi scriere tînărul teolog respinge categoric noţiunea autosu-ficienţei divine, principiul aristotelic că Dumnezeu „nu are nevoie de prieteni". Nu cu mult înaintea lui Schiller, piosul Klopstock adresase divinităţii următoarea întrebare:

Warum, da allein du dir genug warst, Erster, schaffst du?... Wurdest dadurch du Seliger, dafî du Seligkeit gabst?21**

Dar Absolutul nu răspunde. Klopstock a declarat acest mister insolubil; mintea finită se confruntă aici cu limitele ei. Schiller răspunde la întrebare în termeni care ar fi scandalizat pe majoritatea teologilor speculativi după Aristotel:

Freundlos war der grofîe Weltenmeister, Fiihlte Mangel, darum schuf er Geister,

Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit. Fand das hochste Wesen schon kein Gleiches, Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches

Schăumt ihm die Unendlichkeit.***

Relaţia directă a acestor cugetări cu ideile din *Timaios* este evidentă; aceste versuri celebre, la rîndul lor, sînt un fel de comentariu al acelui dialog şi încă unul foarte pertinent, cu toate că Schiller însuşi poate nu a fost conştient de această legătură. Pentru că aici vedem separarea clară

* Grija pentru formă poate da cîteodată uitării marele adevăr al materiei. ** De ce creezi, tu, Cel Dintîi, cel ce ţie însuţi ţi-eşti de ajuns, / Ai devenit mai fericit prin aceea că ai dăruit fericire?

*** Fără prieteni fiind, Marele Maestru / Simţea lipsa, de aceea crea spiritele, / Fericite oglinzi ale fericirii sale. / însă măreaţa fiinţă nu găsi nici una asemenea, / Din potirul întregului imperiu al fiinţelor / I se revărsă nemărginirea.

250

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

dintre cele două concepţii despre divinitate care fuseseră unite în ciuda discordanţei lor iremediabile de-a lungul a aproape întregii istorii a gîndirii religioase europene. A fost recunoscut faptul că Dumnezeul platonic este incompatibil cu Absolutul platonic, cu Dumnezeul identificat cu Ideea de Bine ca perfecţiune sau autosuficienţă; ultimul a fost sacrificat pentru a fi păstrat primul. Un Dumnezeu care creează o lume de spirite finite trebuie să fie un Dumnezeu care *nu-Şi* este suficient Lui însuşi.

Ca urmare mai ales a valului de clasicism întîrziat care a influenţat mai tînăra generaţie germană la sfîrşitul anilor '80 din secolul al XVIII-lea şi la începutul anilor '90, această exuberanţă din tinereţea lui Schiller i-a părut lui însuşi curînd nu chiar falsă, ci unilaterală. încercarea lui de a găsi ideile complementare acestei viziuni a luat forma unei sinteze a celor două curente existente în tradiţia platonică – sinteza fiindu-i facilitată de anumite concepţii pe care le preluase recent de la Kant şi Fichte. Rezultatul e prezentat în *Scrisori despre educaţia estetică a omului* (1795) care au o tematică mai largă decît cea pe care o sugerează titlul. Partea lor constructivă începe cu o analogie între cele două atribute fundamentale ale Absolutului platonic sau neoplatonic şi două elemente corespunzătoare existente în fiinţa umană. Pe de o parte, „o fiinţă divină nu poate fi supusă devenirii" pentru că este, prin esenţa ei, „infinită", adică etern completă şi nu poate spori în timp prin nici un

proces. Pe de altă parte, trebuie să numim totuşi divină o tendinţă care are drept scop infinit atributul cel mai caracteristic al divinităţii: manifestarea absolută a puterii (realitatea oricărui posibil) şi unitatea absolută a manifestării (necesitatea oricărui real).22

Astfel, Schiller aduce înapoi cei doi Dumnezei ai lui Platon – Perfecţiunea imuabilă şi autosuficienţă şi Imboldul Creator care justifică realizarea nelimitată în timp a tuturor posibilelor. Omul împărtăşeşte aceste două caracteristici importante ale naturii divine; prin urmare, există două tendinţe etern conflictuale în el, cele „două legi fundamentale" ale unei fiinţe care e în acelaşi timp raţională şi sensibilă – care are, în termeni kantieni, un ego numenal şi unul temporal. Una este necesitatea unităţii pure, a „formei" abstracte – *Formtrieb* [năzuinţa spre formă], cum o numeşte Schiller şi care, pentru că e străină timpului, se opune schimbării. „Nu poate cere o dată altceva decît ceea ce cere permanent." Cealaltă tendinţă, *Stofftrieb* [năzuinţa spre materie], este nevoia de diversitate, de conţinut particularizat şi concret şi se manifestă doar în viaţa unei fiinţe incomplete şi temporale ca impuls perpetuu către schimbare, către îmbogăţirea experienţei prin inovaţie. Obiectivul acestui „impuls senzorial" (cum îl numeşte, mai puţin adecvat, Schiller), a ceea ce face din om o parte a lumii naturale a devenirii, este „*viaţă*, în înţelesul cel mai larg, o noţiune care îmbrăţişează întreaga existenţă materială, tot ceea ce se adresează nemijlocit simţurilor".23

Cum lumea este extinsă în timp, cum este schimbare, perfecţiunea acelei capacităţi care pune pe om în legătură cu lumea va trebui să fie mutabilitatea şi extensibilitatea cele mai mari posibile. întrucît *persoana* este permanentă prin schimbare, completa realizare a acestei potenţialităţi,

facultate care se opune schimbării, trebuie să consiste în autosuficienţă şi intensitatea cele mai mari posibile.24

Deşi aceste două elemente existente în om se află într-un permanent conflict, ele sînt la fel de indispensabile în obţinerea valorii atît în privinţa caracterului, cît şi a artei. Frumosul, care este scopul artei, cere întotdeauna o precizie a formei (*Bestimmtheit*); dar esteticienii şi criticii care se ocupă de acest adevăr tind să uite că obiectul nu trebuie atins „prin excluderea anumitor realităţi", ci prin „includerea absolută a tuturor".25

Astfel, principiul plenitudinii în forma sa temporalizată şi ideea opusă a limitării conţinutului prin impunerea unor legi imuabile de perfecţiune formală sînt considerate de Schiller drept factorii hotărîtori în privinţa programului vieţii şi al artei. Pentru că ele sînt esenţial antitetice, în orice conjunctură a experienţei, una trebuie sacrificată într-o anume măsură în favoarea celeilalte. Schiller însuşi oscilează permanent între cele două; cîteodată pare să acorde prioritate uneia, altă dată opusului ei. Totuşi el credea că a descoperit într-o a treia tendinţă a omului, *Spieltrieb*, impulsul spre joc, unirea armonioasă a celor două. Nu vom detalia acest efort confuz al lui Schiller de a reconcilia ceea ce nu poate fi reconciliat. în cele din urmă el însuşi recunoaşte că nu se poate obţine o reconciliere definitivă. „Echilibrul formei şi conţinutului rămîne întotdeauna o idee" pe care realitatea nu o poate atinge niciodată în mod complet. „în realitate va exista mereu o preponderenţă a unuia din aceste elemente asupra celuilalt, şi punctul cel mai înalt la care experienţa poate ajunge va consta dintr-o fluctuaţie între cele două principii."26 Prin urmare, trebuie să existe, în viaţa individului, în dezvoltarea rasei, în istoria artei, o alternare fără sfîrşit a unor faze contrare. La un moment dat, dorinţa insaţiabilă de mai multă „viaţă", de o mai mare varietate şi bogăţie de conţinut sparge formele care au fost impuse artei sau altor modalităţi de exprimare a omului; în alt

moment, orientarea către „formă”, „principii” fixe şi ordine stabilă opreşte procesul de expansiune al vieţii. Astfel, omenirea va oscila în toate activităţile ei – şi e normal să fie aşa – între două exagerări opuse. Dar în ansamblu, principiul plenitudinii are ultimul cuvînt, idee prezentă doar implicit la Schiller. Din faptul că el susţine că toate unificările sînt incomplete, că toate formele estetice sau codurile morale se dovedesc în cele din urmă prea înguste ca să conţină întregul potenţial al umanităţii, rezultă că tendinţa către diversificare continuă prin schimbare neîntreruptă este, şi ar trebui să fie, forţa dominantă în existenţa omului.

în scrierile de după 1796 ale poeţilor, criticilor şi moraliştilor germani care au adaptat cuvîhtul „romantic” scopurilor lor şi l-au introdus în vocabularul

istoriei literaturii şi în cel al filozofiei, postulatul diversităţii este pretutindeni prezent; el este strîns legat de ideea că menirea artistului este să imite, nu pur şi simplu operele Naturii, ci modul ei de a lucra, să intre în spiritul Universului, ţintind, ca şi el, la completitudine şi varietate infinită, „întregul joc sacru al artei”, spunea Friedrich Schlegel, „este doar o copie îndepărtată a jocului infinit al lumii, a acelei opere de artă care se creează continuu”.27 Un cercetător deosebit al romanticului german a observat recent că „aşa cum scopul lui Dumnezeu în «lucrurile care sînt făcute » nu e nimic mai puţin decît de a revela «lucrurile invizibile ale Sale,.. chiar puterea Sa eternă şi natura Sa divină », tot astfel Schlegel credea că scopul poetului romantic este să-şi arate, în creaţia lui în aceeaşi măsură de obiectivă, puterea artistică, gloria, înţelepciunea şi dragostea pentru produsul geniului său literar”; şi acelaşi scriitor a subliniat cît de crucială a fost în istoria dezvoltării ideilor estetice ale tînărului Schlegel sugestia care „i-a parvenit din domeniul religiei”, că „precum este Dumnezeu

pentru creaţia Sa, tot astfel este artistul pentru a sa”.28 Dar în această veche paralelă cel mai semnificativ element pentru tînărul cercetător al romantismului era faptul că Dumnezeu, al cărui exerciţiu artistic trebuia să fie atît imitat cît şi completat de artistul uman, era un Dumnezeu care preţuia diversitatea mai presus de orice.

Dar exista o ambiguitate periculoasă şi radicală în această idee cînd era aplicată ca regulă de conduită. Ea putea fi interpretată în două feluri; în practică ele tindeau să fie interpretări opuse, deşi în esenţă nu erau cu totul astfel. Pe de o parte, această ambiguitate sugera ca ţintă morală şi estetică a individului efortul de a pătrunde pe cît de plenar posibil în imens de variatul domeniu al gîndirii şi sentimentelor altor oameni. Aceasta a dus nu numai la cultivarea toleranţei, ci şi a pătrunderii imaginare a punctelor de vedere, a valorilor, gusturilor, experienţelor subiective ale altora; şi aceasta nu doar ca mijloc de îmbogăţire a vieţii interioare a cuiva, ci şi ca o recunoaştere a validităţii obiective a diversităţii valorilor. Imperativul romantic astfel conceput era: „Respectă şi bucură-te, nu doar de raţiunea universală la care toţi oamenii participă în mod egal, cum afirma Kant, ci de calităţile prin care oamenii şi toate fiinţele diferă unele de altele şi diferă în special de tine însuţi.” „Aproape cred” – scria Friedrich Schlegel – „că o înţeleaptă autolimitare şi moderaţie a minţii nu sînt mai necesare omului decît participarea din interior, neobosită şi aproape lacomă la tot ce e viaţă şi un anumit sentiment al sfinţeniei (*Heiligkeit*) unei completitudini pline de bogăţie.”29 El şi şcoala ale cărei idei le-a formulat pe larg aveau să considere această atitudine ca fiind mai necesară. Primii scriitori romantici au devenit din această cauză predicatori zeloşi ai universalităţii evaluării estetice.

Astfel laudă Wackenroder *Allgemeinheit*, *Toleram und Menschenliebe in der Kunst**:

* Generalitatea, toleranţa şi dragostea pentru oameni în artă.

ROMANTISMUL ŞI PRINCIPIUL PLENITUDINII

253

Spiritul Etern ştie că fiecare om vorbeşte limba pe care El i-a dăruit-o, că fiecare exprimă ce are în sine aşa cum poate şi cum ar trebui... [Dumnezeu] priveşte cu satisfacţie pe fiecare şi pe toţi şi Se bucură de varietatea amestecului... Biserica gotică îi este Lui la fel de plăcută ca şi un templu grecesc; iar aspra muzică războinică a sălbaticului îi este un sunet la fel de drag ca şi imnurile şi corurile religioase compuse cu cea mai bogată măiestrie. Totuşi cînd îmi întorc privirea de la El, de la Infinit, către pămînt şi mă uit la semenii mei – ah! cît de tare deplîng că ei se străduiesc atît de puţin să devină asemeni marelui lor model din Cer. întotdeauna [oamenii] consideră locul unde stau drept centrul de gravitaţie al Universului; în mod similar ei consideră sentimentele proprii drept centrul a tot ce e frumos în artă, pronunţînd, ca din jilţul judecătorului, verdictul final asupra tuturor lucrurilor fără a-şi aminti că nimeni nu i-a numit judecători... De ce nu îl condamnaţi pe indian că vorbeşte limba sa şi nu pe a noastră? Şi totuşi aţi condamnat Evul Mediu că nu a construit temple greceşti... Dacă nu poţi pătrunde direct în sentimentele atîtor fiinţe diferite de tine însuţi şi, înţelegîndu-le inimile, să le simţi operele, încearcă cel puţin, folosind intelectul ca verigă de legătură, să ajungi la înţelegerea lor indirect.30

După mai mult de un deceniu, A. W. Schlegel predica aceeaşi autodis-ciplină estetică salutară şi severă.

Nu poţi deveni un adevărat cunoscător fără o universalitate a minţii, adică fără flexibilitatea care ne permite, prin renunţarea la preferinţele noastre personale şi oarbe pentru lucrurile cu care ne-am obişnuit, să ne transpunem în ceea ce e specific altor popoare şi epoci şi să simţim, ca să spunem aşa, aceste lucruri din interior. Astfel, despotismul bunului-gust, prin care [unii critici] încearcă să

impună anumite reguli poate cu totul arbitrare pe care le-au stabilit ei, este întotdeauna o presupunere fără temei.

Amintindu-şi de discreditarea arhitecturii gotice şi a lui Shakespeare ce avusese loc în epoca anterioară, Schlegel s-a bazat pe acest principiu pentru a condamna limitarea neoclasicismului:

Panteonul se aseamănă la fel de mult cu Westminster Abbey ca şi structura unei tragedii de Sofocle cu aceea a unei piese de Shakespeare... Dar admiraţia noastră pentru una din ele oare chiar ne cere o lipsă de apreciere a celeilalte? Nu putem admite că fiecare este, în felul său propriu, mare şi admirabilă, deşi sînt atît de diferite?... Lumea este vastă şi multe lucruri pot exista în ea unul lîngă celălalt.31

Pe artist, spre deosebire de consumatorul operei artistice, acest ideal l-a condus către programul exprimat în celebra definiţie dată poeziei romantice de Friedrich Schlegel: „die romantische Poesie ist eine progressive Univer-salpoesie”*. Ea trebuie să fie universală nu în sensul restrictiv al căutării uniformităţii normelor şi universalităţii adresabilităţii, ci în sensul orientării către înţelegerea şi exprimarea tuturor nivelurilor de experienţă umană. Nimic nu ar trebui să fie prea străin sau îndepărtat, nimic atît de înalt sau

* Poezia romantică este o poezie universală progresivă.

de jos încît să nu fie cuprins în Universul său; nici o *nuance* de caracter sau emoţie nu poate fi atît de delicată şi insesizabilă (evazivă) sau atît de specifică, încît poetul sau romancierul să nu încerce să o prindă şi să îi transmită unica sa *quale* cititorilor săi. „Din punctul de vedere romantic”, scria Schlegel, „speciile anormale (*Abarten*) ale literaturii au şi ele valoarea-lor – chiar şi cele excentrice şi monstruoase – ca material şi exerciţiu pregătitor pentru universalitate, doar cu condiţia să existe *ceva* în ele, să fie cu adevărat originale.”32

Acest curent de idei din interiorul romantismului se armoniza cel mai bine cu acea trăsătură a lui pe care am ilustrat-o într-o prelegere precedentă – anume nevoia unei perpetue transcenderi a deja-atinsului, nevoia de expansiune neîncetată. Arta romantică trebuia să fie universală şi în permanentă expansiune, pentru că se presupunea că universalitatea cuprinderii către care ţintea nu putea fi atinsă de nici un individ şi de nici o generaţie. Acea *Fiille des Lebens** era inepuizabilă; oricît de mult din ea ar fi fost exprimat prin intermediul uneia sau alteia dintre arte, întotdeauna rămînea mult dincolo de ce fusese exprimat. Primii romantici nu sufereau de acea teamă care îl obseda pe John Stuart Mill în timpul melancoliei lui adolescentine oarecum întîrziate – ea însăşi o teamă ce decurgea din aceeaşi preconcepţie romantică , şi anume că toate modurile şi combinaţiile posibile, de exemplu în muzică, fuseseră deja realizate, că nu se putea aştepta nimic cu adevărat nou în această artă (aproape că nu mai e nevoie să reamintim faptul că acesta a fost un motiv de spaimă oarecum comică în al treilea deceniu al secolului al XLX-lea). Pentru romantic, natura şi omul erau îndeajuns de variate ca să-i permită artistului orice material nou; iar menirea sa era să şi-l însuşească neobosit şi să-l întruchipeze în forme estetice la fel de variate şi schimbătoare. Consecinţa morală era aceeaşi; omul bun pentru romantic, ca şi pentru Dumnezeul lui Goethe, era omul *der immer strebend sich bemuht***.

Dar idealizarea diversităţii, tendinţa programatică de a concura şi chiar de a adăuga la plenitudinea naturii puteau fi interpretate, aşa cum am spus, complet diferit. Această interpretare alternativă este evidentă la acelaşi grup de scriitori şi chiar la aceiaşi indivizi. Dacă lumea este cu atît mai bună cu cît conţine mai multă varietate, cu cît manifestă mai adecvat posibilităţile de diferenţiere ale naturii umane, s-ar părea că datoria individului este sa preţuiască şi să intensifice ceea ce îl diferenţiază de alţi

oameni. Diversita-rismul ducea astfel şi la o urmărire conştientă a idiosincraziei, a caracterului personal, rasial, naţional şi cronologic, ca să spunem aşa. „Ceea ce este original şi etern în oameni”, scria Friedrich Schlegel în *AthenaeurrP*, „este tocmai individualitatea... Cultivarea şi dezvoltarea acestei individualităţi,

* Abundenţa, plenitudinea vieţii. ** Care se tot osteneşte năzuind.

ROMANTISMUL ŞI PRINCIPIUL PLENITUDINII

255

drept vocaţia supremă a cuiva, ar fi un egoism divin.” „Cu cît un poem este mai personal, mai local, mai specific (*eigentumlicher*), mai al timpului său (*temporeller*), cu atît se află mai aproape de centrul poeziei”, declara Nova-lis.34 Acesta era, fără îndoială, polul opus principiului fundamental al doctrinei estetice neoclasice. Această interpretare a idealului romantic sugera că primul şi marele comandament este: „Fii tu însuţi, ceea ce înseamnă, fii unic!”

Aceste două morale foarte diferite extrase din principiul plenitudinii sînt foarte bine ilustrate de Schleiermacher în două din principalele manifeste ale romantismului german timpuriu, în ale sale *Reden* (1799) şi *Monologen* (1800). *Reden* pot fi considerate prima încercare serioasă şi deliberată de a formula o etică romantică distinctivă, de a transpune în filozofia morală acelaşi principiu căruia i se dăduse o aplicare estetică în scrierile fraţilor Schlegel, în special în contribuţiile lor la *Athenaeum*. Evident, Schleiermacher doar repeta o concluzie dedusă din principiile plenitudinii şi continuităţii – aşa cum fuseseră exprimate acestea în argumentul în favoarea optimismului – concluzie care, după cum am arătat deja într-o prelegere precedentă, fusese formulată de Leibniz:

Ce ar însemna repetiţia uniformă chiar şi a celui mai înalt ideal? Omenirea – dacă excludem timpul şi circumstanţele exterioare – ar fi pretutindeni aceeaşi. Ar fi aceeaşi formulă

cu acelaşi coeficient. Ce ar însemna aceasta faţă de nesfîrşita varietate pe care o arată *cu adevărat* omenirea? Să luăm orice element al umanităţii şi vom găsi în el aproape toate condiţiile posibile. Nu îl vom găsi izolat... nici combinat cu toate celelalte elemente posibile,.. ci vom găsi toate amestecurile posibile între acestea două, în toate combinaţiile neobişnuite şi ciudate. Şi dacă ţi-ai putea imagina combinaţii pe care nu le vezi, această lipsă ar fi o dezvăluire negativă despre Univers, un semn că, la temperatura prezentă a lumii, această combinaţie nu e posibilă.35

Schleiermacher nu consideră că această ipoteză este răsturnată de „inutilitatea adesea deplînsă a întruchipărilor celor mai obişnuite ale omenirii, care se reproduc neschimbate într-o mie de copii". Explicaţia se află în principiul continuităţii: „Mintea Eternă porunceşte ca formele în care individualitatea e cel mai greu de observat să fie cele mai apropiate unele de altele." In acelaşi timp e adevărat şi că „fiecare are ceva propriu şi nu există două forme identice".

Pornind de la aceste ipoteze, Schleiermacher ajunge, atît în *Reden*, cît şi în *Monologen*, la corolarul etic conform căruia „uniformitatea" gîndirii şi a caracterului este răul pe care omul are datoria să îl evite în primul rînd.

De ce predomină oare în domeniul moralei această uniformitate demnă de milă, care încearcă să reducă viaţa umană la o singură formulă fără viaţă? Cum a putut oare deveni predominantă această tendinţă, dacă nu printr-o radicală lipsă de simţ pentru caracteristica fundamentală a Naturii vii, care tinde pretutindeni către diversitate şi individualitate (*Mannigfaltigkeit undEigentiimlichlceit*)!*36*

Dar aici morala ia din nou două forme: prima, că ţinta individului ar trebui să fie o înţelegere şi o simpatie

universală, o asimilare crescîndă, prin imaginaţie, a întregii diversităţi a naturii şi în special a nivelurilor experienţei, a tipurilor de caracter şi de cultură care pot fi găsite la oameni în toate perioadele istorice şi la toate rasele.

Cum să nu mă bucur de noutate şi varietate, care nu fac decît să confirme în moduri noi şi variate adevărul care mă stăpîneşte?... Sînt oare atît de complet încît să nu îmbrăţişez bucuria, cît şi durerea, tot ceea ce lumea numeşte bunăstare şi suferinţă, atunci cînd văd că totul serveşte în felul său acestui scop şi dezvăluie şi legăturile naturii mele cu lumea? Dacă doar aceasta s-ar realiza, ce importanţă mai are dacă sînt fericit?... De multă vreme puterile mele se străduiesc să se apropie de Tot; cînd oare îl voi cuprinde prin acţiune sau contemplaţie şi voi atinge o unitate interioară cu Totul care se află în mine? Există ştiinţe fără de care viziunea mea despre lume n-ar fi niciodată completă. Există încă multe forme de umanitate, epoci şi popoare pe care nu le cunosc mai bine decît le cunoaşte omul comun – epoci şi popoare în ale căror natură şi fel de a gîndi imaginaţia mea nu a pătruns în felul său propriu, care nu ocupă un loc precis în imaginea mea despre dezvoltarea speciei. Nu înţeleg multe activităţi care nu sînt specifice naturii mele şi deseori nu pot înţelege în felul meu propriu relaţiile lor cu acel Tot care îşi arată măreţia şi frumuseţea în omenirea luată în ansamblu. Voi ajunge să stăpînesc acel întreg parte *după* parte şi parte *cu* parte; cea mai frumoasă perspectivă se întinde în faţa mea. Cîte naturi nobile, total diferite de a mea, create de omenire ca părţi ale ei înseşi văd atît de aproape! Cîţi oameni cu o cunoaştere vastă îmi întind generoşi sau mîndri fructele aurite ale vieţii lor în vase preţioase şi cîte roade ale unor timpuri şi locuri îndepărtate au fost transplantate în ţara lor natală prin eforturile lor pline de credinţă! Mă poate opri soarta să mă apropii de acest scop al meu? îmi poate refuza autodesăvîrşirea, îmi poate împiedica intrarea în comuniune cu activitatea omenirii aşa

cum este ea în prezent şi cu momentele trecutului, poate să mă arunce afară din frumoasa lume în care trăiesc în acele pustiuri sterpe unde e zadarnic să cauţi să cunoşti restul omenirii, unde ceea ce este pur şi simplu comun în Natură mă înconjoară din toate părţile cu o infinită uniformitate şi nimic frumos, nimic distinct nu se remarcă în atmosfera apăsătoare şi confuză?37... Mie imaginaţia îmi dă ceea ce realitatea îmi ascunde; prin ea mă pot pune în orice situaţie în care îl observ pe altul; experienţa lui evoluează în mintea mea, se schimbă conform naturii sale şi reprezintă în gîndul meu felul în care *el* ar acţiona. Nu mă pot baza, într-adevăr, pe judecata comună a omenirii cu privire la existenţa şi activitatea altor oameni – o judecată modelată de litera moartă a unor formule goale... Dar dacă o activitate interioară însoţeşte jocul imaginaţiei – aşa cum trebuie să se întîmple acolo unde există viaţă cu adevărat , iar judecata este o conştiinţă explicită a acestei activităţi interioare, atunci ceea ce este sesizat ca exterior de către mintea privitorului dă formă minţii lui, ca şi cum acea activitate exterioară ar fi cu adevărat a sa proprie, ca şi cum el însuşi ar fi desfăşurat acea acţiune exterioară pe care o contemplă. Astfel, în viitor ca şi în trecut voi cuprinde întreaga lume, prin puterea acestei activităţi interioare, şi mă voi folosi de ea mai bine în contemplare liniştită, decît dacă aş asocia fiecare imagine schimbătoare cu o acţiune exterioară.38

Ce sinistră hotărîre, aşa cum a spus Emerson despre Margaret Fuller, de a *înghiţi* acest imens Univers!

ROMANTISMUL ŞI PRINCIPIUL PLENITUDINII

257

Dar cealaltă interpretare a idealului diversităţii este la fel de pasionat discutată – şi în ansamblu chiar mai ardent tratată – de Schleiermacher; el o prezintă în *Monologen* ca principalul rezultat al reflecţiei prin care a ajuns la o nouă etică.

Şi astfel am avut cea mai profundă intuiţie. Mi-a devenit clar că fiecare om ar trebui să reprezinte omenirea în felul său propriu, într-o combinaţie unică de elemente, astfel încît omenirea să se manifeste în *toate* felurile şi să devină real tot ceea ce în completitudinea infinitului poate fi zămîslit de pîntecele ei... însă omul ajunge la conştiinţa deplină a unicităţii sale doar încet şi cu dificultate. Deseori îi lipseşte curajul să observe şi îşi întoarce privirea către ceea ce este proprietatea comună a omenirii de care se ţine strîns cu atîta recunoştinţă şi afecţiune; deseori stă la îndoială dacă e bine să se despartă, ca fiinţă distinctă, de acel caracter comun... Cea mai caracteristică tendinţă a Naturii rămîne deseori neobservată, şi ochiul omului trece cu uşurinţă chiar peste ascuţişul trăsăturilor sale celor mai clare şi se fixează asupra a ceea ce este universal.39

Aşa cum explică în altă parte, prin indivizi Schleiermacher nu înţelege doar persoane; există şi indivizi colectivi, cum ar fi rase, naţiuni, familii şi sexe; fiecare dintre acestea poate şi ar trebui să aibă trăsăturile sale distinctive, în *Reden* – aplicînd ambele interpretări ale diversitarismului – el răstoarnă ipoteza fundamentală comună Bisericii şi deiştilor şi declară că varietatea este esenţială şi de dorit chiar în credinţele religioase:

Diferitele manifestări ale religiei nu pot fi simple subdiviziuni, care diferă doar în număr şi mărime şi formează, atunci cînd sînt puse laolaltă, un tot uniform. în acel caz, oricine ar ajunge, printr-o evoluţie naturală, să fie ca vecinul său... De aceea consider că multiplicitatea religiilor îşi are temeiul în natura religiei... Această multiplicitate este necesară pentru manifestarea completă a religiei. Ea trebuie să caute trăsăturile distinctive nu numai în individ, ci şi în societate.

El îi admonestează cu deosebită severitate pe cei ce caută un crez universal care exprimă uniformitatea raţiunii omului. Se adresează astfel deiştilor:

Trebuie să abandonaţi dorinţa deşartă şi naivă că ar trebui să existe doar o singură religie; trebuie să lăsaţi deoparte orice aversiune faţă de multiplicitatea ei; trebuie să abordaţi cu cea mai mare sinceritate tot ceea ce, în forme schimbătoare, a izvorît de-a lungul epocilor din sînul vieţii spirituale a omenirii... Prin urmare, greşiţi cu acea religie universală a voastră care ar trebui să fie naturală pentru toţi; căci nimeni nu şi-ar dori religia sa adevărată şi dreaptă dacă aceasta e aceeaşi pentru toţi. Atîta timp cît fiecare dintre noi ocupă un loc separat, trebuie să existe în aceste relaţii ale omului cu Universul un mai aproape şi un mai îndepărtat care vor determina un astfel de sentiment în forme diferite pentru fiecare viaţă... *Nur in der Totalität aller solcher moglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden.m**

* Numai în totalitatea tuturor acestor forme posibile se poate regăsi întreaga religie cu adevărat.

258

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Creştinismul este pentru Schleiermacher cea mai înaltă dintre religiile cunoscute; dar superioritatea ei constă doar în lipsa ei de exclusivitate. Ea nu pretinde „că e universală şi că stăpîneşte omenirea ca singură religie. Ea dispreţuieşte o astfel de autocraţie... Nu numai că ar produce în sine o varietate infinită, dar chiar şi în afara ei ar dori să vadă realizat tot ceea ce nu poate produce *din* ea însăşi... După cum nimic nu este mai religios decît să pretinzi o uniformitate generală a omenirii, tot astfel nimic nu e mai necreştin decît să cauţi uniformitate în religie.”41 Pe scurt, conchide Schleiermacher, orice om poate şi ar fi bine să aibă o religie proprie – adică una care are *ceva* unic în ea ce corespunde cu ceea ce e unic în personalitatea sa şi cu poziţia sa nerepetabilă în Univers.

Dacă, în lumina evenimentelor ce au urmat, încercăm să facem o apreciere a acestor două curente în idealul romantic, cei mai mulţi dintre noi ar admite probabil că

amîndouă au determinat unele consecinţe fericite sau nefericite în următoarele decenii. Primul curent a fost promulgarea şi prezicerea unei enorme creşteri în varietatea majorităţii artelor – deşi nu întotdeauna aceasta implica o creştere în valoare – şi o lărgire fără precedent a gustului oamenilor pentru ceea ce Akenside numise „frumoasa varietate a lucrurilor”. Programul romantismului timpuriu *urma* să fie programul asumat al dramei, al celei mai mari părţi din poezia nedramatică, al romanului, muzicii şi picturii în secolul al XIX-lea; e imposibil să nu vedem în aceasta o vastă îmbogăţire a surselor de plăcere ale vieţii. Şi această varietate nu era doar un cîştig estetic. în măsura în care nu era înlocuită de tendinţa opusă ea tindea, nici mai mult, nici mai puţin, la o îmbogăţire a naturii umane înseşi – la o sporire a înţelegerii şi aprecierii pe care le aveau oamenii şi naţiunile unii pentru alţii, nu ca o multitudine de mostre ale unui model identic, ci ca reprezentanţi ai unei diversităţi legitime şi binevenite de culturi şi reacţii individuale faţă de lumea care ne este comună. însă toată această varietate avea pericolele ei. Acel *Stofftrieb* – ne întoarcem la dualismul lui Schiller – tinde să copleşească *Formtrieb-ul*. Revolta împotriva standardizării vieţii devine uşor o revoltă împotriva întregii concepţii despre standarde. Dumnezeu, a cărui înţelepciune era exprimată în principiul plenitudinii, nu era selectiv; El a dat realitate tuturor esenţelor. Dar există în om o raţiune care cere o selecţie, preferinţă, negaţie, în conduită, ca şi în artă. A spune „da” la orice şi tuturor înseamnă evident a nu avea deloc caracter. Arta dificilă şi delicată a vieţii este de a găsi, cu fiecare experienţă, acea *via media* între două extreme; a fi universal *fără* a fi lipsit de caracter; a avea şi a aplica tipare şi totuşi a te feri de influenţa lor desensibilizantă şi tranchilizantă, de tendinţa lor de a ne face orbi faţă de diversitatea situaţiilor concrete şi faţă de valorile anterior nerecunoscute; a şti cînd să tolerezi, cînd să accepţi, cînd să lupţi. Şi desigur că nu vom atinge

niciodată perfecţiunea în această artă a vieţii, de vreme ce nu i se poate fixa o regulă generală. Acest lucru a devenit azi un truism; dar este şi un paradox, întrucît

presupune o sinteză a contrariilor. Pentru Schiller şi pentru alţi cîţiva romantici tocmai caracterul său paradoxal îl făcea să pară mai adevărat.

O bifurcare similară a tendinţelor poate fi observată în celălalt element al idealului romantic, cu influenţă în secolul următor. El a acţionat, atît în cazul indivizilor, cît şi al popoarelor, ca o rezistenţă împotriva acelor forţe rezultate în mare parte din răspîndirea democraţiei şi din progresul tehnologic, care tind să şteargă diferenţele ce îi fac pe oameni şi grupurile de oameni interesanţi şi de aceea folositori unii altora. Acest principiu era inamicul permanent al lui *das Gemeine*. Dar (fiind exact opus celeilalte tendinţe romantice) acest principiu a promovat în literatură introspecţia bolnăvicioasă şi sterilă – o plictisitoare înfăţişare a excentricităţilor egoului, aceste excentricităţi fiind adesea, aşa cum se cunoaşte azi, simple convenţii răsturnate în chip penibil, pentru că un om nu poate deveni mai original sau „unic” prin reflecţie decît l-a făcut Natura. Acest principiu a facilitat prea mult egotismul omului şi – în sfera socială şi politică – acel fel de vanitate colectivă care este naţionalismul sau rasismul. Credinţa în sanctitatea idio-sincraziei – în special dacă e o idiosincrazie de grup şi, prin urmare, susţinută şi intensificată prin flatarea reciprocă – se converteşte rapid în credinţa în superioritatea ei. în decursul ultimului secol şi jumătate, mai multe popoare mari, făcîndu-şi mai întîi zei din particularităţile lor bune sau rele, sau amîndouă, au început curînd să se îndoiască de faptul că există un alt Dumnezeu. Un tip de cultură naţională, preţuit la început pentru că era tipul de cultură propriu şi deoarece conservarea diferenţelor era recunoscută drept un bun al umanităţii în ansamblu, a ajuns

cu timpul să fie considerat drept un lucru care trebuia impus celorlalţi sau răspîndit pe o cît mai mare suprafaţă a planetei. Astfel s-a ajuns la punctul iniţial; ceea ce poate fi numit un uniformitarism particularizat, cu alte cuvinte o tendinţă de a universaliza lucrurile preţuite la început pentru că nu erau universale, şi-a găsit expresia în poezie, într-un anumit tip de filozofie, în politica statelor mari şi în entuziasmul popoarelor lor. Rezultatul tragic a fost trăit de noi toţi în vremea noastră.

Dar – *corruptio optimi pessima*. Descoperirea valorii intrinsece a diversităţii a fost, în ambele ei aspecte şi cu toate pericolele ei latente, una din marile descoperiri ale minţii omeneşti; iar faptul că, la fel ca multe alte descoperiri, a fost folosită de om în scopuri dezastruoase nu îi demonstrează lipsa de valoare. în măsura în care apariţia ei s-a datorat influenţei de lungă durată a principiului plenitudinii, care a culminat în secolul al XVIII-lea, ea poate fi considerată una din consecinţele cele mai binefăcătoare ale acelei influenţe. Nu pot să nu adaug că există poate în această temă o anumită reverenţă, cel puţin faţă de memoria omului al cărui nume îl poartă această prelegere. Oricare ar fi verdictul posterităţii în legătură cu unele dintre tezele sale filozofice mai tehnice, William James era în sine o întruchipare just şi raţional echilibrată a două elemente ale idealului despre care am vorbit.

260

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Puţine alte personalităţi ale epocii noastre şi din orice epocă au reunit atît de bine în sine o gîndire aşa de personală, darul de a vedea fapte cunoscute şi probleme vechi într-un mod nou şi foarte personal cu acea înaltă universalitate a minţii pe care romanticii, în formulările lor mai inspirate, o lăudaseră. Fiind incapabil în spiritul său de a-şi susţine cu uşurinţă convingerile sau de a fi eclectic, el a contemplat totuşi cu plăcere bogata diversitate a caracterelor, a proceselor minţii şi – între anumite limite – a

opiniilor celorlalţi. Aceasta nu era doar o toleranţă superficială, născută, ca mai toate tipurile de toleranţă, din indiferenţă. El avea o calitate din cele mai rare, anume un constant sentiment că alţi oameni au, după cum spunea el, „interiorul lor propriu”, deseori foarte diferit de al nostru; şi avea o dorinţă şi o extraordinară putere de a ieşi din ceea ce-i era propriu şi de a înţelege „din centru spre exterior” ceea ce era propriu altor oameni. Această simpatie imaginativă nu se extindea însă şi asupra intoleranţei, convenţionalismului sau pedanteriei. Dar orice scînteie, chiar aparentă, de originalitate sau unicitate la studenţii săi sau la orice om şi în orice scriere, oricît ar fi fost de desconsiderată de cei mai mulţi filozofi profesionişti, îi stîrnea un interes constant şi admiraţia uneori prea generoasă, însoţită de speranţa că aceasta ar putea dezvălui unul din multele aspecte ale unui Univers de o varietate benefică, pe care o filozofie demnă de acest nume nu o putea neglija.

11
Consecinţa istoriei si morala ei

Am început istoria noastră cu formarea acelor concepţii ale teologiei metafizice care urmau să rămînă predominante – deşi nu fără rivali – în gîndirea øentală timp de două milenii: concepţiile care se manifestă pentru prima oară cu claritate în dialogurile *Republica* şi *Timaios* ale lui Platon şi care au fost dezvoltate şi sistematizate de neoplatonicieni. Şi putem conchide că aceasta a fost o fază a istoriei teologiei metafizice. Consecinţa cea mai importantă a influenţei persistente a platonismului a fost, aşa cum am văzut, faptul că de-a lungul celei mai mari părţi din istoria sa, religia øentală, mai precis filozofia religiei, a avut doi Dumnezei (aşa cum, în formele sale mai puţin filozofice, a avut mai mulţi decît doi). Cei doi erau consideraţi o singură fiinţă avînd două aspecte. Dar ideile ce corespundeau „aspectelor” se refereau la două fiinţe

antitetice. Una era Absolutul transmlindanităţii – autosuficient, atemporal, străin de categoriile gîndirii şi experienţei umane obişnuite, neavînd nevoie de fiinţe inferioare sieşi pentru a-şi spori perfecţiunea eternă şi independentă de orice altceva. Cealaltă era un Dumnezeu care în mod categoric nu era o fiinţă autosufi-cientă şi nici „absolută" în sens filozofic, un Dumnezeu care prin natura Sa avea nevoie de existenţa altor fiinţe şi nu doar de un singur fel de fiinţe, ci de toate tipurile de fiinţe care-şi puteau găsi un loc în ierarhia descendentă a posibilităţilor realităţii – un Dumnezeu al cărui principal atribut era fecunditatea, care se manifesta în diversitatea fiinţelor şi, prin urmare, în ordinea temporală şi în spectacolul variat al proceselor naturii. Ceea ce timp de secole a ascuns neconcordanţa celor două concepţii a fost afirmaţia lui Platon în *Timaios*, dezvoltată în faimoasa axiomă a emanaţiei – aceea că o fiinţă „bună" trebuie să fie liberă de „invidie", că ceea ce este perfect generează în mod necesar sau se revarsă în ceea ce este mai puţin desăvîrşit şi nu poate „rămîne în sine însuşi". Această strategie, deşi şi-a atins scopul, nu a anulat de fapt contradicţia celor două idei; dar eficienţa ei a fost sporită de aparenta ei concordanţă cu o idee privind relaţia cauzală care, deşi nefondată, pare naturală minţii omeneşti – ideea că „ce e mai jos" trebuie să derive din „ce e mai înalt", cauza să fie cel puţin la fel de înaltă ca şi efectele sale. Şi pentru că ideea de Dumnezeu era şi definiţia supremului bine, acestui dualism ideologic i se adaugă, aşa cum am văzut, un dualism

al valorilor, una transmundană (deşi deseori fără convingere), cealaltă mundană. Dacă pentru om binele însemna contemplarea sau imitarea lui Dumnezeu, aceasta necesita, pe de o parte, o transcendere şi înăbuşire a intereselor şi dorinţelor pur „naturale", o retragere a

sufletului din lume pentru a se pregăti mai bine pentru viziunea fericită a perfecţiunii divine; pe de altă parte, ea necesita o venerare a unui Dumnezeu al lucrurilor aşa cum sînt ele, o încîntare în faţa Universului sensibil şi variat, efortul omului de a-l cunoaşte şi înţelege din ce în ce mai bine şi o participare conştientă la activitatea divină a creaţiei.

Am analizat deja cîteva exemple ale separării celor două elemente ale acestui dualism în secolul al XVIII-lea. însăşi logica principiului plenitudinii părea să ducă la concluzia că imitarea unui Dumnezeu transmundan, chiar presupunerea existenţei Lui nu putea reprezenta binele pentru om, nici pentru altă fiinţă, de vreme ce raţiunea sau bunătatea lui Dumnezeu cereau ca fiecare nivel al fiinţei imperfecte să existe conform tipului său distinctiv, în acest timp, ideea de Dumnezeu devenea ea însăşi predominant mundană, tinzînd spre o fuziune cu ideea „Naturii" infinit variate în manifestările ei şi neobosit de active în producerea diferitelor feluri de fiinţe. Pe noi ne preocupă aici apogeul celei de-a două tendinţe. Cînd Lanţul Fiinţei – cu alte cuvinte întregul Univers creat – a încetat să mai fie conceput ca fiind complet de la început şi mereu acelaşi în componentele sale şi a început să fie văzut în evoluţia de la un grad de varietate şi valoare scăzut către unul mai înalt, s-a ridicat inevitabil întrebarea dacă într-un astfel de Univers se mai putea vorbi de un Dumnezeu etern complet şi imuabil. Răspunsul la această întrebare nu a fost negativ, cel puţin la început; au existat numeroase încercări în secolul al XVIII-lea – pe cîteva dintre ele le-am menţionat – de a combina credinţa într-un Creator care, fiind neschimbat şi acţionînd întotdeauna în acord cu aceleaşi necesităţi ale raţiunii absolute, nu putea genera o creaţie diferită la un moment dat de creaţia Sa într-un alt moment, cu profunda convingere că lumea, fiind în expansiune şi progres, *este* esenţial diferită în momente diferite şi că ordinea generală a momentelor în timp nu este o trăsătură

neglijabilă a existenţei finite, irele-vantă pentru acele aspecte esenţiale ale lucrurilor de care se ocupă metafizica, ci este un aspect al realităţii cu o profundă semnificaţie filozofică. Atîta timp cît cele două concepţii au fost ţinute laolaltă, putea fi susţinută şi acea aparentă axiomă la care m-am referit – că antecedentul unui proces cauzal nu poate conţine mai puţin decît efectul sau un tip superior de fiinţă să vină dintr-unul inferior. Dar, o dată cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi primele decenii ale secolului al XlX-lea, aceste ipoteze ale teologiei şi metafizicii tradiţionale au început să fie răsturnate. însuşi Dumnezeu era supus timpului – era identificat cu procesul prin care întreaga creaţie urcă încet şi cu dificultate scara posibilităţii; sau dacă este numit Dumnezeu punctul culminant al acestei scări se considera că Dumnezeu este termenul

CONSECINŢA ISTORIEI ŞI MORALA EI

263

final, încă nerealizat, al acestui proces. Astfel, emanaţionismul şi creaţio-nismul au fost înlocuite cu ceea ce s-ar putea numi în chipul cel mai potrivit evoluţionism radical sau absolut – tipicul evoluţionism romantic a cărui reeditare este în mare parte *L'Evolution creatrice* a lui Bergson. Ce e inferior precedă lucrului ce e superior nu numai în istoria formelor şi funcţiilor organice, ci universal; există în efect mai mult decît era cuprins în cauză, cu excepţia unei abstracte potenţialităţi nerealizate.

Această schimbare se vede cel mai bine la Schelling. E adevărat că în filozofia sa dintre anii 1800 şi 1812 el are încă doi Dumnezei şi, prin urmare, două religii – religia unui Absolut veşnic complet şi atemporal, o „Identitate a identităţilor", Unul neoplatonician – şi religia unui Spirit al Lumii sau a unei Forţe a Vieţii care se autorealizează treptat, care luptă şi e temporar limitată. Ultimul este forma în care ni se înfăţişează primul. Principiul plenitudinii şi continuităţii guvernează manifestările sale. Ordinea temporală este, într-o anumită măsură, o proiecţie, o

imagine desfăşurată a Inteligenţei Absolute, iar conţinutul ei concret constă din succesiunea organismelor şi a stărilor lor. Şi orice succesiune de acest fel, spune Schelling, *trebuie* sa constituie o serie progresiv gradată, pentru următorul motiv:

Succesiunea este ea însăşi treptată, adică nu se poate dezvolta integral într-un singur moment. Dar cu cît înaintează succesiunea, cu atît mai mult se dezvoltă şi Universul. Aşadar, pe măsura avansării succesiunii, şi organizarea va dobîndi o extindere mai mare şi va înfăţişa în sine o parte mai mare a Universului... Cu cît coborîm mai adînc în natura organică, cu atît mai mult se restrînge lumea pe care o înfăţişează în sine organizarea şi cu atît mai mică devine partea Universului concentrată în cadrul organizării. Lumea plantelor este într-adevăr cea mai restrînsă, pentru că o mulţime de modificări ale naturii nici nu intră în sfera ei.1

Dar noua concepţie este prezentată mai îndrăzneţ şi mai clar în tratatul *Uber das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Despre esenţa libertăţii omeneşti*) (1809). Chiar şi aici se regăsesc vestigii ale Absolutului neoplatonic; însă Schelling tratează cu predilecţie teza că Dumnezeu nu este, ci doar devine prin intermediul naturii şi al istoriei.

Are creaţia un scop final? Dacă are, de ce nu este el atins imediat? De ce finalitatea nu a fost atinsă încă de la început? Nu există decît un singur răspuns la aceste întrebări: pentru că Dumnezeu este *Viaţă* şi nu pur şi simplu fiinţă. întreaga viaţă are un *destin* şi este supusă suferinţei şi devenirii. La aceasta Dumnezeu S-a supus pe Sine din proprie voinţă... Fiinţa devine *sensibilă* doar în devenire. în fiinţa ca atare nu există, într-adevăr, devenire. Ea însăşi este postulată mai degrabă ca eternitate a devenirii. Dar în realizarea (fiinţei) prin opoziţie există în mod necesar devenire. Fără conceptul unui Dumnezeu care suferă – concept specific tuturor misterelor şi religiilor spirituale afe trecutului – istoria rămîne complet ininteligibilă.2

Totuşi principiul plenitudinii, cu anumite modificări – şi, o dată cu el, determinismul cosmic al lui Abelard, Bruno şi Spinoza , este încă o dată

susţinut de Schelling. Acest principiu este necesar, spune Schelling – încă folosind expresii ale lui Dionysius şi ale scolasticilor – pentru că „actul autorevelării lui Dumnezeu se leagă de Bunătatea şi Dragostea Lui". Cu toate acestea, sau cu atît mai mult, „este imposibil de negat că totul se naşte din natura divină cu absolută necesitate, că tot ce este posibil prin ea trebuie să fie şi real şi că ceea ce nu e real trebuie de asemenea să fie moral imposibil. Eroarea spinozismului nu constă în asertarea unei astfel de necesităţi inexorabile existente în Dumnezeu, ci doar în înţelegerea acestei necesităţi ca ceva fără viaţă şi impersonal." Ea recunoaşte doar „o necesitate oarbă şi mecanică". Dar „dacă Dumnezeu este în esenţă Dragoste şi Bunătate, atunci ceea ce este moral necesar în El urmează cu o necesitate într-adevăr metafizică". Leibniz, pe de o parte, greşea cînd îi atribuia lui Dumnezeu alegerea între diferite lumi posibile, un fel de „consultare a lui Dumnezeu cu Sine însuşi" în urma căreia El a decis realizarea doar a uneia din multitudinea de posibilităţi.3 A presupune o astfel de alegere liberă înseamnă a presupune „că Dumnezeu a ales o lume mai puţin desăvîrşită, dacă sînt luate în considerare toate condiţiile, decît era posibil şi – aşa cum afirmă unii în mod absurd – că Dumnezeu putea, dacă ar fi vrut, să creeze o lume mai bună decît aceasta". (Ideea fusese demult declarată de Abelard o absurditate.) Aşa încît nu există şi nu au existat vreodată mai multe lumi posibile. E adevărat că la începutul procesului lumii exista o stare haotică, ce se constituia în prima mişcare a Primului Temei (*Grund*), ca o „materie încă neformată, dar capabilă de a primi toate formele"; şi, prin urmare, exista „o infinitate de posibilităţi" nerealizate încă. „Dar acest Prim Temei nu

trebuie asimilat lui Dumnezeu; şi Dumnezeu, datorită perfecţiunii Sale, nu ar putea dori decît un singur lucru." „Nu există decît o singură lume posibilă, pentru că există doar un Dumnezeu."4 Dar această singură lume posibilă nu poate conţine mai puţin decît tot ceea ce a fost cu adevărat posibil.

Chiar „Dumnezeul" din acest pasaj mai păstrează, se va vedea, unele atribute transmundane, iar necesitatea creării tuturor fiinţelor posibile este dedusă din argumente strîns înrudite cu dialectica emanaţionismului. Dumnezeu nu este *Urgrund**, nici sfîrşitul unui proces în care acest *Urgrund* generează forme din ce în ce mai variate şi în cele din urmă conştiinţa de sine prezentă la om; el rămîne aici o perfecţiune anterioară lumii, care generează totuşi lumea ca o consecinţă logică necesară a naturii sale esenţiale. Totuşi creaţia este una treptată şi succesivă; dacă Schelling a luat în serios teza sa categorică, aceea că Dumnezeu este „o viaţă" şi, prin urmare, „supus suferinţelor şi devenirii", el nu putea menţine fără contradicţie această concepţie despre un Absolut transcendent care riu participă în mod autentic la procesul lumii care constituie autorevelaţia sa. Cele două teologii

* Temei primordial, cauză iniţială.

subzistă încă una alături de cealaltă; dar una dintre ele este o relicvă, cealaltă e o idee novatoare care este pe punctul de a o distruge pe prima.

Prietenul şi discipolul lui Schelling, naturalistul Oken, a prezentat simultan aproape aceleaşi concepţii, cu unele adăugiri şi schimbări, în al său *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 1810. „Filozofia naturii este ştiinţa eternei transformări a lui Dumnezeu în lume."

Menirea ei este să arate fazele evoluţiei lumii de la nefiinţa originară; cum au apărut corpurile cereşti şi elementele, cum acestea au avansat către forme mai înalte, cum în cele

din urmă au apărut organismele şi au ajuns la raţiune prin om. Aceste etape constituie istoria creării Universului. Filozofia naturii este în sensul cel mai cuprinzător cosmogonie sau, cum a numit-o Moise, *Geneză*.*5*

Trebuie observat că Oken vorbeşte aici de un Dumnezeu antecedent lumii într-un anume sens, de un Absolut care se metamorfozează într-un Univers. Există, de fapt, în terminologia sa metafizică şi urme ale limbajului emanaţionismului. Dar la Oken sînt mai recesive decît la Schelling. Pentru că acest Absolut care precedă lumea este descris în cei mai clari termeni negativi. Dacă nu evoluează în timp, spune Oken, Dumnezeu = zero sau nefiinţa pură. Se poate spune, fără îndoială, că toate numerele sînt conţinute în zero, pentru că toate pot fi descrise ca determinări ale lui zero; şi astfel se poate spune că toate fiinţele preexistă în Dumnezeu. Dar ele există astfel „nu în mod real, ci doar în mod ideal, nu *actu*, ci doar *potentia*.*6* *Realizarea* (*Realwerden*) lui Dumnezeu are loc, prin urmare, doar gradual, prin istoria cosmosului. Prima sa manifestare şi condiţia sa primară este timpul. „Timpul nu este altceva decît Absolutul însuşi.” „Absolutul nu este în timp, nici înaintea timpului, ci *este* timp.” Şi din nou, „timpul este pur şi simplu gîndirea activă a lui Dumnezeu”. Este „universalul care include tot ce e particular, prin urmare toate lucrurile particulare există în timp, iar Timpul creat şi creaţia sînt una”.7 Această *Realwerdung* temporală a Absolutului atinge punctul culminant în om, o fiinţa înzestrată cu o conştiinţă de sine. „Omul este creaţia în care Dumnezeu devine complet propriul său obiect. Omul este Dumnezeu reprezentat de Dumnezeu. Dumnezeu este un om care îşi reprezintă pe Dumnezeu în conştiinţa de sine....Omul e Dumnezeu manifestat în totalitate, *der ganz erschienene Gott*.”%

Aceste prime prefigurări ale evoluţionismului radical în teologie nu puteau să nu fie contestate. Contestarea a venit de la un om care, cu două decenii înainte, fusese privit cu

admiraţie şi veneraţie de aproape toţi tinerii conducători ai mişcării romantice germane. F. H. Jacobi a publicat în 1812 un eseu, *Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Despre lucrurile divine şi revelarea lor*), care a fost dedicat în special unui atac vehement şi înduioşător (cum l-a descris Schelling după aceea) al acestui nou mod de a gîndi. Jacobi a văzut în problema pe care a ridicat-o Schelling cea mai

importantă antiteză din întreaga filozofie a religiei. „Pot exista", spunea el, „doar două tipuri principale de filozofi: aceia care consideră că ceea ce e mai desăvîrşit (*Vollkommnere*) provine şi se dezvoltă treptat din ce este mai puţin desăvîrşit şi aceia care afirmă că fiinţa perfectă a existat prima şi că ea este sursa tuturor lucrurilor; că primul principiu al tuturor lucrurilor a fost o fiinţă morală, o inteligenţă dorind şi acţionînd cu înţelepciune – un Creator – Dumnezeu." Replica lui Jacobi este incoerentă şi dogmatică; dar în cele din urmă, el ia poziţie în ceea ce consideră a fi o axiomă fundamentală şi de la sine evidentă a metafizicii: aceea că ceva nu poate „proveni din nimic", nici superiorul nu poate fi „produs de" inferior. O filozofie ca a lui Schelling, afirmă Jacobi, este de fapt o contradicţie directă a unei legi de logică formală. Pentru că, aşa cum remarcă el – şi observaţia sa e un loc comun în teologia platoniciană , relaţia lui Dumnezeu cu lumea poate fi concepută, printre altele, ca relaţia dintre un *prius* logic, un *Beweisgrund* sau raţiune, şi consecinţele sale, implicaţiile ce se deduc din el. Dar „*un Beweisgrund* trebuie întotdeauna şi în mod necesar să se situeze *deasupra* a ceea ce urmează să fie dovedit cu ajutorul său şi trebuie să îl subsumeze; *Beweis-grund-ul* este cel care oferă adevărul şi certitudinea acelor lucruri care sînt demonstrate cu ajutorul său; el este acela ce acordă realitate acestor lucruri." Acestui atac Schelling i-a răspuns într-o scriere polemică bine cunoscută pentru

violenţa ei şi pentru stricăciunea pe care a provocat-o, cel puţin în ochii contemporanilor lui, reputaţiei filozofice a criticului său.9 Ceea ce e semnificativ în această scriere este faptul că atacul a făcut ca Schelling să nu-şi modereze evoluţionismul teologic, ci să-i dea o formă mai radicală şi mai categorică decît înainte. El ar fi putut să răspundă criticii menţionînd pasaje din scrierile sale anterioare în care recunoscuse infinitatea, atemporalitatea şi autosuficienţa Identităţii Absolute. Nu numai că nu face acest lucru, dar aproape repudiază fără echivoc o astfel de concepţie acum şi afirmă foarte clar că un astfel de Absolut nu poate fi Dumnezeul religiei. Schelling nu contrazice formularea dată acestei probleme de către Jacobi şi nici importanţa pe care acesta o acordă semnificaţiei ei filozofice; nici nu repudiază prezentarea făcută de Jacobi doctrinei sale. Este necesar, observă Schelling, să se facă anumite distincţii, ca să înţelegem corect înţelesul doctrinei. Aceia care au susţinut-o, de exemplu, nu afirmau că „ce e mai desăvîrşit s-a născut dintr-o fiinţă mai puţin perfectă *independentă* şi diferită de sine", ci pur şi simplu că „perfecţiunea s-a născut din propria sa condiţie imperfectă". De aceea ei nici nu au negat faptul că, într-un anumit sens, „fiinţa perfectă supremă – cea care conţine perfecţiunea tuturor celorlalte lucruri în sine – trebuie să existe înaintea tuturor lucrurilor". Dar ei au afirmat că ea preexistă ca *potentia* şi nu ca *actu*. „A crede acest lucru", spune Schelling, „este dificil pentru multe motive, în primul rînd pentru acela simplu că, dacă ar fi avut cea mai înaltă perfecţiune (sau completitudine), nu ar fi avut nici un temei (*Grund*) pentru a crea şi a produce atît

de multe lucruri prin care el – neputînd atinge un grad mai înalt de perfecţiune – n-ar face decît să coboare către unul inferior."10 Aici devenea cel mai acut evidentă contradicţia centrală inerentă logicii emanaţionis-mului, care a fost

ignorată atîtea secole. Se poate spune că promisiunile şi potenţialul întregii evoluţii au existat încă de la început; dar era o promisiune neîmplinită şi o potenţialitate nerealizată:

Postulez pe Dumnezeu [spune Schelling] ca primul şi ultimul, ca Alfa şi Omega; dar ca Alfa El nu este ceea ce este ca Omega, şi pentru că El este unicul – Dumnezeu „în sens absolut" , El nu poate fi alt Dumnezeu în acelaşi sens sau, strict vorbind, nu poate fi numit Dumnezeu. Pentru- că în acel caz trebuie să subliniem acest fapt, Dumnezeu nedesfăşurat (*unentfaltei*), *Deus implicitus*, ar fi deja acelaşi cu Omega, adică *Deus explicitus.11*

Pe ce temeiuri justifică Schelling, în faţa obiecţiilor lui Jacobi, teologia sa evoluţionistă? în primul rînd pe temeiul că ea se potriveşte lumii aşa cum o cunoaştem din experienţă, cum ne este ea dezvăluită în observaţiile noastre de zi cu zi şi în viziunea mai comprehensivă a ştiinţei naturii. La suprafaţă, lumea este un sistem din care formele superioare se dezvoltă de obicei din cele inferioare, o existenţă mai plină dintr-una mai goală. Copilul ajunge bărbat, ignorantul ajunge învăţat; „fără să mai menţionăm că natura însăşi, aşa cum ştiu toţi cei care au cunoscut acest subiect, s-a ridicat treptat de la producerea unor fiinţe mai firave şi nedezvoltate la unele mai desăvîrşite şi mai bine formate".12 Un proces care se desfăşoară constant sub ochii noştri nu poate fi atît de neconceput pe cît l-a considerat Jacobi. Noua filozofie interpretase pur şi simplu natura „ultimă" sau generală a lucrurilor şi ordinea lor în cadrul fiinţei în lumina naturii şi desfăşurării cunoscute a tuturor lucrurilor'particulare pe care le cunoaştem. „Teismul" obişnuit, apărat de Jacobi, dimpotrivă, ne dăruise „un Dumnezeu străin de natură şi o natură lipsită de Dumnezeu – *ein unnaturlicher Gott und eine gottlose Natur*".13

Din nou, observă Schelling, realitatea răului, imperfecţiunea lumii, este ireconciliabilă cu credinţa că Universul e creat *ab initio* dintr-o fiinţă perfectă şi

inteligentă. Aceia care susţin această credinţă „nu pot răspunde cînd sînt întrebaţi cum, dintr-o inteligenţă atît de clară şi lucidă, s-a putut naşte un întreg aşa de confuz (chiar şi atunci cînd este adus la o *anumită* ordine) cum este lumea”. Prin urmare, Schelling consideră că imaginea realităţii care se află în cea mai bună concordanţă cu faptele este aceea a unei mai mult sau mai puţin confuze şi agitate ascensiuni către o formă mai plenară şi mai înaltă de viaţă; singura concepţie despre Dumnezeu care poate fi acceptată este cea care se potriveşte cu această imagine. Viziunea contrară acesteia, declară el, nici nu are caracterul edificator din punct de vedere religios şi consolator la care aspiră. Pentru că el „derivă ceea ce nu e bun din Bine şi îl face pe Dumnezeu nu sursa şi potenţialitatea a ceea ce

e bun, ci sursa şi potenţialitatea a ce nu este bun”. Conceput – aşa cum este în teologia devenirii absolute – drept bine în devenire, *ah ein ins Gute Verwandelbares**, răul, sau imperfecţiunea însăşi, nu este acea parte inevitabilă şi fără sens a realităţii care ar trebui să fie dacă îl considerăm ca o regresiune a binelui, ca o cădere dintr-o perfecţiune deja realizată. Mai mult decît atît, în întreaga teologie veche Dumnezeu fusese un Dumnezeu dintotdeauna complet, „desăvîrşit o dată pentru totdeauna”, cum spune Schelling. Dar nu există o concepţie mai sterilă şi neprofitabilă decît aceasta; pentru că este concepţia despre un „Dumnezeu mort”, nu despre unul care trăieşte şi se împlineşte în lume şi în om. Nu putem concepe, declarase Jacobi, că viaţa s-a născut din moarte, fiinţa din nefiinţă, existenţa superioară din cea inferioară. Este atunci, întrebă Schelling, mai uşor de imaginat că moartea s-a născut din viaţă? „Ce L-ar fi putut determina pe Dumnezeu, care nu e un Dumnezeu al celor morţi, ci al

celor vii, să dea naştere morţii? E infinit mai uşor de conceput că viaţa se naşte din moarte – care nu poate fi una absolută, ci doar moartea care ascunde în sine viaţă – decît că viaţa trece şi se pierde în moarte.”14

Totuşi eroarea lui Jacobi – observă Schelling – este o consecinţă naturală a doctrinei logice a filozofiei mai vechi de care el nu s-a desprins niciodată deplin; acesta este într-adevăr supremul exemplu al rezultatelor dăunătoare pentru metafizică ale acceptării teoriei wolffiene a cunoaşterii, care întemeia totul pe Principiul logic al Identităţii şi considera că toate judecăţile sigure sînt „analitice”. Conform acestei concepţii, spune Schelling, fără a avea o totală precizie istorică, „toată demonstraţia este doar o succesiune de propoziţii identice; nu există progres de la un adevăr la altul diferit, ci doar de la unul la acelaşi adevăr. Arborele cunoaşterii nu înfloreşte şi nu rodeşte niciodată; nu există nicăieri nici o dezvoltare.” Dar adevărata filozofie şi adevărata ştiinţă obiectivă nu sînt un cor de tautologii. Obiectul lor este întotdeauna un lucru concret şi viu; progresul şi evoluţia *lor* sînt un progres şi o evoluţie ale obiectului însuşi. „Metoda adecvată a filozofiei este una ascendentă, nu descendentă”; iar axioma ei adevărată este tocmai opusul acelei pseudoaxiome pe care o enunţase Jacobi:

întotdeauna şi în mod necesar lucrul din care se dezvoltă ceva (*der Entwick-lungsgrund*) este inferior faţă de ceea ce s-a dezvoltat din el; primul îl ridică pe cel de-al doilea deasupra lui însuşi şi se supune lui, pentru că serveşte drept materie, organ, condiţie pentru dezvoltarea celuilalt.

Istoricii au observat prea puţin că importanţa istorică a lui Schelling constă tocmai în această introducere a unui evoluţionism radical în metafizică şi teologie şi în încercarea de a revizui chiar şi principiile logice pentru a le armoniza cu o concepţie evoluţionistă. Chestiunea ce stă la baza controversei sale cu Jacobi este, după cum recunoştea în mod clar şi declara cu emfază, una dintre cele mai

fundamentale şi importante dintre toate chestiunile filozofice, atît prin legătura ei cu multe alte probleme teoretice, cît şi prin consecinţele sale pentru conştiinţa religioasă. Teza lui Schelling nu reprezenta numai discreditarea unei vechi şi aproape universal acceptate axiome a teologiei raţionale şi a metafizicii, ci şi apariţia unui nou tip de sentiment religios.

Totuşi chiar pentru Schelling însuşi, implicaţia acestei doctrine a unui Dumnezeu în devenire nu putea fi doar un meliorism evoluţionist optimist şi îngust. Progresul lumii, manifestarea sau autorealizarea graduală a lui Dumnezeu, este o luptă împotriva opoziţiei; de vreme ce toate posibilităţile de a fi nu s-au realizat toate deodată şi nu s-au realizat încă, există probabil în natura originară a lucrurilor un impediment, un factor de frînare, a cărui menire este să fie depăşit, dar nu fără suferinţă şi înfrîngeri temporare. Forţa-Vieţii avansează bîjbîind – după cum spusese Robinet – prin încercare şi eroare. Există un element tragic în istoria umană şi cea cosmică; evoluţia lumii este *ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben**. Această concepţie fusese deja afirmată de Schelling într-un poem de tinereţe, *Das epikureische Glaubensbekenntnis Heinz Wiederporstens*, bine cunoscut prin fericita traducere a unei părţi a sa de către Royce în *The Spirit of Modern Philosophy*.*15*

Astfel, în sfîrşit, schema platonică a Universului este răsturnată. Nu numai că Lanţul originar complet şi imuabil al Fiinţei s-a transformat într-o devenire în care toate lucrurile autentic posibile se realizează treptat, nivel după nivel, doar printr-o vastă, şi lentă desfăşurare în timp; dar acum Dumnezeu însuşi este situat în, sau identificat cu, această Devenire. Lumea Ideilor care defineşte întreaga diversitate a existenţei posibile a fost clar transformată într-un tărîm al simplei posibilităţi care aşteaptă realizarea, gol şi lipsit de valoare pînă o obţine; şi nici măcar Ideea Ideilor nu mai este exceptată de la acest statut. Procesul generativ al lumii nu începe de sus, ci de jos, de la acele

ultime potenze (după cum spunea Dante) în care s-a presupus că infinita putere creatoare a atins limita capacităţii sale. Nu mai există „o cale care coboară”, dar mai există „o cale care urcă”. însă răsturnarea viziunii platonice a lucrurilor şi în special a ordinii apariţiei susţinute de Platon în *Timaios* şi de Plotin, deşi converteşte Scara Fiinţei într-o schemă ideală abstractă, nu îi schimbă totuşi caracterul esenţial. Elementele vechiului complex de idei a cărui istorie am examinat-o aici persistă în metafizica evoluţionistă a lui Schelling. Fecunditatea nesfîrşită, tendinţa de a produce diversitate, necesitatea realizării celei mai mari „completitudini” posibile a fiinţei – aceste atribute ale lumii platonice sînt chiar atributele lumii filozofului romantic. Dar conform acestei viziuni,

* Ceva ce se transformă în *bine*.

Un joc al alternării dintre frînări şi străduinţe.

fecunditatea aparţine acum unei entităţi incomplete care aspiră inconştient către o fiinţă mai bogată şi mai variată; iar completitudinea nu este caracterul permanent, ci ţelul schimbător al totalităţii lucrurilor.

Rezultatul istoric al acestei lungi serii de „note de subsol la Platon” pe care le-am examinat aici a fost, pe tot parcursul său, rezultatul logic inevitabil al acestora. Orice s-ar spune despre această fază a filozofiei lui Schelling, el cel puţin a arătat inevitabilitatea alegerii între cele două curente ale neoplatonismului, făcînd clară incompatibilitatea lor esenţială. El a impus metafizicii secolului următor o opţiune – deşi mulţi dintre succesorii lui nu au reuşit să o recunoască sau au încercat să o evite cu ingeniozitate. Cei doi Dumnezei, al lui Platon şi al lui Plotin, nu pot fi amîndoi obiectul credinţei; şi cele două scheme de valori asociate cu aceste concepţii teologice nu pot fi reconciliate nici în teorie, nici în practică. Ideea transmundană de Dumnezeu este probabil ideea unui fals bine, dacă se consideră că

existenţa acestei lumi de fiinţe temporale şi imperfecte este ea însăşi un bine autentic; şi un Absolut care este autosuficient şi pentru totdeauna perfect şi complet nu poate fi acelaşi cu un Dumnezeu care Se află în relaţie cu o lume a devenirii şi schimbării temporale şi a progresului creator şi Se manifestă în ea. Aceste propoziţii pot părea unora dintre contemporanii noştri evidenţe şi chiar truisme, altora, în mod paradoxal, afirmaţii lipsite de temei. Desigur, motivele acceptării lor nu au fost complet evidenţiate în aceste prelegeri, deşi unele dintre ele au apărut în mod repetat în analiza noastră făcută etapelor istoriei gîndirii pe care le-am examinat. Dar trebuie să mă mulţumesc aici cu aceste indicaţii istorice ale problemei; o morală filozofică a poveştii pe care am relatat-o este, cred, clar sugerată chiar de evoluţia acestei poveşti.

Aceasta nu este totuşi singura morală sugerată de istoria noastră a destinului unei idei. Există o alta care nu ar trebui complet ignorată. Principiile plenitudinii şi continuităţii, aşa cum arată acea istorie, s-au sprijinit de obicei pe o credinţă, implicită sau explicită, conform căreia Universul are o ordine raţională, în sensul că nu există nimic arbitrar, întîmplător în alcătuirea sa. Primul dintre aceste principii (ca să îl formulăm încă o dată şi definitiv) presupune nu numai că existenţa acestei lumi, ci şi fiecare din caracteristicile sale, fiecare tip de fiinţe pe care îl conţine – mai precis fiecare fiinţă particulară – are în mod necesar o raţiune de a exista de la sine evidentă şi „suficientă”. Al doilea principiu a fost dedus din primul şi era asemănător lui: nu există „salturi” bruşte în natură; infinit de variate cum sînt, lucrurile formează o serie absolut continuă, în care nu apar rupturi care să contrazică dorinţa raţiunii noastre de continuitate în toate. întrebarea lui Platon „De ce?” ar putea fi, prin urmare, legitim pusă şi i se poate răspunde mulţumitor; pentru că, deşi inteligenţa noastră este fără îndoială prea limitată spre a-i da un răspuns precis cu privire la fiecare detaliu al

existenţei, este capabilă de a recunoaşte marile principii esenţiale oricărui răspuns consistent. O mare parte – şi probabil, în ciuda tendinţelor opuse, puternice şi recurente, cea mai mare parte – a filozofiei şi ştiinţei øentale a fost timp de mai multe secole animată şi orientată de către această credinţă în raţionalitatea lumii în care trăim, deşi implicaţiile unei asemenea credinţe au fost rareori complet înţelese şi au ajuns greu la o recunoaştere generală. Am înfăţişat punctul culminant al acestei credinţe în cele două mari ontologii raţionaliste ale secolului al XVII-lea şi, într-o formă mai populară, în obişnuitul argument al secolului al XVIII-lea în favoarea optimismului. Conform acestor ontologii, o lume raţional riguroasă trebuie să fie o „lume bloc” în sensul cel mai strict, ca să folosim un termen al lui William James, o alcătuire a lucrurilor determinată complet şi definitiv cu ajutorul „adevărurilor necesare”; într-o ultimă analiză nu există fapte contingente, nu există şi nu au existat niciodată opţiuni libere; totul este aşa de strîns legat de existenţa unei Fiinţe necesar existente, şi acea Fiinţă, la rîndul ei, implică atît de inevitabil existenţa celorlalte lucruri, încît întregul nu admite adăugiri sau omisiuni, sau schimbări.

în măsura în care lumea era concepută astfel, ea părea o lume coerentă, luminoasă, intelectual sigură şi de încredere, în care mintea omului putea să ajungă la o înţelegere deplină a lucrurilor; iar ştiinţa empirică, de vreme ce cunoştea dinainte principiile fundamentale cu care lucrurile trebuie să fie în concordanţă în cele din urmă şi poseda un fel de diagramă a modelului general al Universului, putea şti în linii mari la ce să se aştepte şi chiar să anticipeze anumite descoperiri făcute prin observaţie concretă. Şi o credinţă în raţionalitatea totală a ceea ce există nu s-ar fi putut reconcilia cu o ipoteză mai puţin cuprinzătoare. Principiile plenitudinii şi continuităţii erau

consecinţe legitime ale acelei credinţe. Dacă din două tipuri de fiinţe care erau ambele posibile în aceeaşi măsură şi posibile împreună, una trebuia lăsată deoparte, sau dacă extensiunea spaţială şi numerică a lumii era limitată la o anumită magnitudine sau la un anumit număr, atunci în mod clar exista un factor arbitrar, fortuit, în alcătuirea ultimă a fiinţei – chiar dacă acest factor ar fi descris drept voinţa lui Dumnezeu, pentru că o astfel de voinţă nu ar fi, precum spunea Leibniz, total sub controlul raţiunii. Şi dacă s-ar admite că nu e în totalitate controlată de raţiune, amploarea pe care ar lua-o arbitrarul şi contingenţa nu ar putea fi prevăzută. Fără îndoială că unele existenţe au într-o anumită măsură o valoare mai mare decît altele, aşa cum arăta principiul gradaţiei; dar, sub nivelul unicei fiinţe perfecte, oprirea seriei de fiinţe într-un punct mai degrabă decît în altul ar fi un act arbitrar. Acelaşi lucru este valabil şi pentru *continuum formarum*; dacă ar exista goluri, ar trebui să fie salturi întîmplătoare; dacă ar exista verigi lipsă *cu adevărat*, într-o succesiune de forme existente, astfel încît, de exemplu, să existe un tip de animal separat de cele mai apropiate specii existente printr-un interval ce aparţine unor tipuri de fiinţe

intermediare nerealizate, ar trebui să se recunoască faptul că Universul e lipsit de ordine, că se defineşte prin incoerenţă şi capriciu.

Dar istoria ideii Lanţului Fiinţei – în măsura în care această idee presupunea o totală inteligibilitate raţională a lumii – este istoria unui eşec; mai precis sau mai just, ea este istoria unui experiment al gîndirii desfăşurat pe parcursul multor veacuri de către minţi mai mult sau mai puţin prevăzătoare, al cărei rezultat negativ a fost totuşi instructiv. Experimentul, în ansamblu, constituie una din cele mai grandioase realizări ale intelectului uman. Dar pe măsură ce consecinţele acestei ipoteze, care a fost foarte

persistentă şi cuprinzătoare, au devenit din ce în ce mai explicite, şi dificultăţile ei au devenit mai evidente; atunci cînd sînt complet explicate, ele dovedesc că ipoteza absolutei raţionalităţi a cosmosului este de nesusţinut. Ea vine în primul rînd în conflict cu un fapt deosebit de important, pe lîngă multe altele particulare în ordinea naturală – faptul că existenţa aşa cum o cunoaştem noi este temporală. O lume a timpului şi a schimbării nu poate fi dedusă din şi nu se poate reconcilia cu postulatul că existenţa este expresia şi consecinţa unui sistem de adevăruri „necesare" şi „eterne" care ţin de însăşi logica fiinţei – aşa, cel puţin, a arătat istoria noastră. O dată ce un astfel de sistem nu s-ar putea manifesta decît într-o lume statică şi constantă, şi o dată ce realitatea empirică nu este statică şi constantă, „imaginea" (cum a numit-o Platon) nu corespunde cu presupusul „model" şi nu poate fi explicată prin el. *Orice* schimbare care face ca natura să conţină la un moment dat alte lucruri sau mai multe lucruri decît în alt moment este fatală principiului raţiunii suficiente în sensul dat acestuia de acei filozofi care l-au înţeles cel mai bine şi care au crezut în el cu cea mai mare devoţiune. în plus, o succesiune temporală are un început sau nu are un început. Dacă se presupune că procesul a avut un început, localizarea acestui început şi întinderea sa temporală *a parte ante* sînt fapte arbitrare; nu s-ar putea imagina vreun temei raţional care să justifice că trebuia să apară într-o formă oricît de rudimentară, într-un anumit moment şi nu într-unui anterior, sau că trebuia să aibă o anumită durată şi nu alta. într-o formă teologică, aceasta a fost dificultatea cu care s-au luptat Augustin şi mulţi alţi metafizicieni şi teologi: dacă natura sau esenţa lui Dumnezeu este creatoare, dacă ea presupune creaţia unei lumi, o astfel de esenţă divină nu ar putea *începe* să existe într-un anumit moment – fie că acesta ar fi 4004 î. Cr. sau mult mai îndepărtat. Chiar dacă s-ar presupune că acea esenţă se exprimă într-o succesiune temporală, aceasta ar trebui să

fie o succesiune infinită. Unii filozofi şi teologi mai raţionalişti care, din motive dogmatice sau din alte motive, au îmbrăţişat doctrina unui început al creaţiei s-au luptat cu această problemă, iar lupta lor oferă extraordinare exemple privind ingeniozitatea minţii omeneşti; dar ea dorea să împace două judecăţi evident ireconciliabile. *Poate că* lumea a izbucnit întru fiinţă deodată, aşa, într-o bună zi; dar dacă a fost astfel, această lume ar fi putut la fel de bine

să nu existe şi în acest sens ar fi un colosal accident, lipsit de o raţiune necesară de a fi. Dacă alternativa acestei viziuni, anume doctrina aristotelică a „eternităţii lumii", adică a infinităţii trecutului, ar fi adoptată, s-ar naşte alte dificultăţi: paradoxul unei succesiuni de evenimente infinite, complete şi încheiate, pe de o parte şi supoziţia – clar contrară experienţei – a unei infinităţi de momente în care nimic nu se schimbă sau a unui număr infinit de schimbări prin care nu pare să se fi ajuns la vreo realizare proporţională a valorilor. Cu mulţi ani în urmă această din urmă dificultate a fost transpusă cu precizie şi spirit într-o parabolă de către Royce: „Dacă ai găsi un om încărcînd nisip pe malul mării şi ducîndu-l să facă un dig şi dacă ai începe să-i admiri silinţa văzînd ce considerabilă cantitate de nisip cărase, ai putea totuşi să te opreşti şi să-l întrebi: « De cînd lucrezi, prietene? » Şi dacă el ţi-ar răspunde că munceşte dintotdeauna şi că reprezintă de fapt o trăsătură esenţială a Universului, nu numai că te-ai minuna în sinea ta de minciuna lui, dar ai fi îndemnat să-i spui: « Fie, prietene, dar tu trebuie să fi fost atunci dintotdeauna un tip infinit de leneş. »„16 Aceia care au conceput în mod explicit Lanţul Fiinţei ca desfăşurîndu-se în timp şi l-au transformat într-un program al evoluţiei cosmice care presupune o umplere şi o diversificare treptată a fiinţei au presupus în mod natural – fiind fără îndoială mai mult sau mai puţin conştienţi de această dificultate – că a existat un început

absolut al istoriei lumii. Făcînd aceasta, ei puteau acorda istoriei lumii o astfel de raţionalitate, de vreme ce atunci se putea presupune că realitatea se străduieşte, şi într-o anumită măsură apreciabilă s-a îndreptat deja, *către* un ţel raţional şi că tinde către o îmbogăţire a valorii totale a existenţei. Dar în acelaşi timp ei au negat tacit caracterul său esenţial logic care îi fusese atribuit multă vreme. începutul lumii situat doar cu cîteva secole sau milioane de milenii în urmă şi direcţia de evoluţie pe care se presupune că a urmat-o de atunci erau, prin urmare, accidente, deşi se consideră că au fost accidente fericite.

Totuşi aceasta este doar jumătate din a doua morală ce se poate trage din istoria noastră. Cealaltă jumătate este că raţionalitatea, cînd e considerată ca fiind completă, lipsită de arbitrar, devine ea însăşi un fel de iraţionalitate. Pentru că, dacă ea înseamnă completa realizare a tuturor posibilelor, în măsura în care sînt composibile, ea exclude orice principiu selectiv şi limitativ. Domeniul posibilelor este infinit; şi principiul plenitudinii, ca implicaţie a principiului raţiunii suficiente, atunci cînd implicaţiile *sale* erau înţelese în profunzime, produce, în toate domeniile în care era aplicat, infinităţi – spaţiu infinit, timp infinit, lumi infinite, o infinitate de specii existente, o infinitate de existenţe individuale, o infinitate de tipuri de fiinţe interpuse între oricare alte două tipuri de fiinţe, oricît de similare. Cînd consecinţele acestui principiu au fost enunţate într-o formă explicită completă, raţiunea omului s-a trezit confruntată cu o lume care nu numai că o deconcerta, ci o şi nega; pentru că era o lume de contradicţii imposibile.

274

MARELE LANŢ AL FIINŢEI

Astfel – pentru a da doar o singură ilustrare – supoziţia continuităţii formelor, deşi exista implicit în premisele raţionaliste, se afla în contradicţie cu sine însăşi. Pe lînga paradoxurile conceptului de continuum matematic pe care matematica de azi pretinde (în mod neconvingător,

consider eu) că le-a rezolvat, un continuum calitativ, în orice caz, e o contradicţie în sine. Oriunde apare într-o serie o nouă *quale*, adică un *altfel* de lucru şi nu doar o mărime diferită sau un grad diferit a ceea ce aparţine întregii serii, există *eo ipso* o breşă în continuitate. Şi de aici rezultă că principiile plenitudinii şi continuităţii – deşi se presupune că al doilea e implicat în primul – sînt şi ele în conflict reciproc. Un Univers care e „plin" în sensul că înfăţişează diversitatea maximă a lucrurilor trebuie să fie în primul rînd plin de „salturi". Avem pretutindeni o trecere bruscă la ceva diferit şi nu există un principiu pur logic care să hotărască, dintre toate tipurile de diferenţe infinit de variate, care va fi următorul.

Prin urmare, lumea existenţei concrete nu e o transcriere neutră a lumii esenţei; şi nu e o traducere a logicii pure în termeni temporali – astfel de termeni fiind ei înşişi negaţia logicii pure. Ea are însuşirile, conţinutul şi diversitatea pe care din întîmplare le are. Nu există un temei raţional care să fi predeterminat dintotdeauna ce fel de lume trebuie să fie aceasta sau cît de mult din lumea posibilului să fie inclus în ea. Aceasta *este*, pe scurt, o lume contingenţă17; mărimea, alcătuirea, regulile ei, pe care le numim legi, au ceva arbitrar şi idiosincratic. Dar dacă lucrurile ar sta altfel, am avea o lume fără însuşiri, fără puterea de a prefera sau a alege dintre infinitatea posibilelor. Dacă ne e permis să folosim limbajul antropomorfic tradiţional al teologilor, am putea spune că în lume Voinţa primează asupra Intelectului. Trebuie să recunoaştem că în această problemă argumentele cele mai bune au venit din partea oponenţilor teologiei raţionaliste de la sfîrşitul Evului Mediu, a adversarilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea ai lui Leibniz, Spinoza, Voltaire şi Samuel Johnson în polemica celor dintîi îndreptată împotriva întregii doctrine a Lanţului Fiinţei. Aceasta este concluzia către care conduce istoria principiilor plenitudinii şi continuităţii, considerate ca teoreme metafizice, şi cea a principiului raţiunii suficiente

din care primele două şi-au derivat multe din argumentele lor. în cursul secolului de gîndire ce a urmat perioadei în care s-a oprit analiza noastră istorică, acea concluzie a devenit din ce în ce mai curentă, fie explicit, fie tacit – astfel încît sensul chestiunii, rolul şi motivaţiile istorice ale ipotezei contrare s-au pierdut. Un aspect al rezultatului este bine ilustrat într-un pasaj al profesorului Whitehead care fără îndoială i-ar fi înspăimîntat pe Plotin, Bruno, Spinoza şi chiar pe Leibniz, pentru că dă numele de Dumnezeu nu Infinitei Fecundităţi a emanaţionismului, ci „principiului limitării". „Un element al situaţiei metafizice", scrie Whitehead, „este cerinţa existenţei acestui principiu." „Este necesar un *cum* particular şi de asemenea particularizarea ce-ului faptului"; altfel, „limitarea iraţională aparentă" a

lumii reale nu poate decît să fie luată ca dovadă pentru caracterul ei pur iluzoriu. „Dacă respingem această alternativă,.. trebuie să furnizăm un temei pentru limitarea care se numără printre atributele activităţii substanţiale. Acest atribut determină limitarea căreia nu i se poate găsi o raţiune, pentru că întreaga raţiune decurge din ea. Dumnezeu este limitarea ultimă şi existenţa Sa este iraţionalitatea absolută."18 Aflată în contrast cu o astfel de afirmare a iraţionalului şi totuşi confirmînd-o involuntar, istoria complexului de idei cu care ne-am ocupat e de o importanţă emoţionantă ca manifestare a unei anumite tînjiri a minţii filozofice, pe de o parte, şi prin caracterul permanent instructiv pentru reflecţia filozofică a timpurilor noastre şi a celor viitoare, pe de altă parte.

Totuşi, aşa cum o arată multe exemple istorice, utilitatea unei credinţe şi validitatea ei sînt variabile independente; ipotezele eronate sînt deseori căi deschise către adevăr. Prin urmare, presupun că ar fi bine să închei aceste prelegeri reamintind că ideea Lanţului Fiinţei, cu presupoziţiile şi implicaţiile sale, a avut, în mod ciudat,

multe consecinţe fericite în istoria gîndirii øentale. Sper că aceasta a reieşit destul de clar din lunga şi totuşi insuficienta examinare a rolului pe care l-a jucat în acea istorie.

Note

Note la Prelegerea I

1. Cf. cu scrierile autorului despre „Originea chineză a romantismului", *Journal ofEnglish and Germanic Philology* (1933), l-20 şi „Prima renaştere gotică şi reîntoarcerea la natură", *Modern Language Notes* (1932), 419-446.
2. *Science and the Modern World* (1926), 106.
3. *Ober das Studiam der griechischen Poesie* (Minor, *Fr. Schlegel*, 1792-1804,1,95).
4. Prefaţă la *The English Works ofGeorge Herbert* (1905), XII.

Note la Prelegerea a Ii-a

1. *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), 8: „încă în *Cratylos* şi *Menon* se găsesc multe idei care, după cum nimeni nu se îndoieşte, merg dincolo de concluziile lui Socrate, iar aceasta este din ce în ce mai adevărat despre *Phaidon*, *Republica* şi, de asemenea, *Phaedros*." Cf. aceluiaşi autor, *Platon*, II (1923), 293 (despre *Phaidon*): „Aproape nu există diferenţă de opinie asupra faptului că reflecţiile filozofice ale dialogului sînt străine de Socratele istoric, asupra faptului că ele sînt, prin urmare, esenţial platonice."
2. Burnet, *Platonism* (1928), 115.
3. Taylor, *Commentary on the Timaeus of Plato*, 11.
4. Ibid., 11.
5. Ibid., 10. în alte pasaje, această dispută este totuşi considerabil modificată de către Taylor; putem de fapt „să ne aşteptăm să găsim un acord general între doctrina [lui

Timaios] şi ideile care sînt expuse în dialoguri sau chiar ideile pe care Aristotel afirmă că Platon le-ar fi susţinut” {*ibid*., 133).

6. Cf. *Metafizica*, Ed. Academiei, Buc. 1965 (trad. Şt. Bezdechi), I, 987b 1,XIII, 107b 27 ş. urm.

7. Este imposibil aici şi poate nici nu mai e necesar să prezentăm pe larg motivele pentru a accepta autenticitatea acestei Epistole. Cazul a fost bine prezentat de Souilhe în *Platon*, (*Euvres completes*, voi. XIII, prima parte (1926) xl-lviii şi de Harward în *The Platonic Epistles* (1932), 59-78,

188-192, 213. Cf., de asemenea, Taylor: *Plato the Man and his Work*, a doua ediţie (1927) 15-16, *Philosophical Studies* (1934), 192-223; P. Fried-lănder, *Plato* (1928), *passim*. Unul din cele mai ciudate lucruri din interpretarea recentă a lui Platon este tendinţa acelor specialişti care nu resping Epistola a Vil-a de a prezenta doctrine platonice care sînt total ireconciliabile cu aceasta.

8. Ep. VII, 34lc-344 d. Principala obiecţie împotriva tezei că teoria Ideilor este abandonată sau minimalizată în ultimele dialoguri este bine formulată de Shorey: „Provocarea spre a găsi ideile în dialogurile ce au urmat după *Parmenides* este uşor de satisfăcut. Nimic nu poate fi mai explicit decît *Timaios*. Alternativa e explicit formulată: sînt obiectele simţurilor singurele realităţi, sînt ideile simplu obiect de discuţie? (5lc). Şi se afirmă că realitatea lor este la fel de sigură ca distincţia dintre opinie şi ştiinţă... Ele se caracterizează prin termeni aplicabili doar Fiinţei pure, iar terminologia cunoscută este folosită fără restricţie (52a, 27d, 29b, 30, 37b)” {*The Unity of Plato's Thought*, 1904, p. 37). Despre afirmaţia că „sufletele iau locul ideilor în filozofia tîrzie a lui Platon”, Shorey observă (la fel de just, cred) că „aceasta este o interpretare complet greşită a gîndirii şi stilului lui Platon. Este foarte adevărat că el nu a limitat atributele Fiinţei absolute şi adevărate la idei;

Dumnezeu este, desigur, Fiinţa adevărată, şi în pasajele religioase şi metafizice nu e nevoie să fie distins de idei luate în ansamblu.” Dar „fapţvilj^ăidjdlejsîr^^ în

Dar „fapţvilj^ăidjdlejsî^^

mai multe din dialogurile mai tîrzii, de exemplu *Omul politic*, *Timaios* şi *Philebos* (ibid., 39). Cf. Ritter *Kerngedanken*, *11 A*: „Deşi Teoria Ideilor originară trece treptat în planul al doilea, putem totuşi afirma că nici o singură propoziţie nu este vreodată retractată formal sau chiar abandonată în mod tacit.” Că exegeza lui Platon e departe de a fi o ştiinţă exactă e ilustrat în continuare de faptul că Sir J. G. Frazer – într-o operă de tinereţe republicată recent – apără concepţia că Platon a susţinut *într-adevăr* în primele sale scrieri Teoria Ideilor, admiţînd totuşi replici subzistînd ideal doar pentru lucrurile „bune”; dar că mai tîrziu el a abandonat teoria probabil pentru că „a văzut că logica îl obliga să facă din fiecare noţiune obişnuită o idee şi prin urmare şi din lucrurile rele, ca şi din cele bune”, (*Growth of Plato's Ideal Theory*, 51.)

9. *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (1926), 9.

10. *Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 77.

11. *Ibid.*, 91: „teoria despre imperiul de dincolo al Ideilor nu este susţinută de Platon, cel puţin nu ca « dogmă fixă ».”

12. *Ibid.*, 82.

13. *Ibid.*, 89.

14. *Ibid.*, 83.

15. *Phaidon*, în Platon, *Opere*, voi. IV, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc. 1983, 76e, 92a-e, trad. Petru Creţia.

NOTE

279

16. Din recenzia lui Shorey la Ritter, *Neue Untersuchungen tiber Platon*, *Classical Philology*, 1910, 391.

17. *Unity of Plato's Thought*, 28.

18. *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 56-57.

19. *Republica*, în Platon, *Opere*, voi. V., Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc. 1986 (trad. şi note A. Cornea), 507b.
20. *Ibid*., 518c, *ed*. *cit*.
21. *Ibid*., 509b, *ed*. *cit*.
22. *Ibid*., 517d, *ed*. *cit*.
23. *Ibid*., 516d, *ed*. *cit*.
24. De exemplu în *Philebos* (Platon, *Opere*, voi. VII, Ed. Ştiinţifică, Buc. 1993, trad. A. Cornea), 22, se sugerează la un moment dat că „mintea divină este aceeaşi cu Binele". Totuşi chiar în acest dialog, cea mai divină dintre toate vieţile este dincolo „de bucurie ori de tristeţe" (ibid., 33).
25. *Philebos*, 60c, *ed*. *cit*.
26. *Ibid*. 67a, *ed*. *cit*. Această idee este amendată prin sugestia mai sus menţionată că „mintea divină" *este* binele. Urmează în mod evident că acea minte posedă atributul autosuficienţei într-un sens absolut.
27. *Etica Eudemică*, VII, 1244b-1245b. Este adevărat că există alte pasaje în Aristotel care sînt în conflict cu acesta, de exemplu *Magna Moralia*, II, 1213a. Autenticitatea *Eticii Endemice* trebuie recunoscută ca fiind stabilită prin studiile lui Miihlls (1909), Kapp (1912) şi în special ale lui W. Jaeger (1923). Cf., de asemenea, pseudo-aristotelicul *De mundo* 399b ş. urm.
28. *On the End in Creation*, I, 1.
29. *Philosophical Aspects of Modern Science* (1932), 331-332.
30. *Republica*, 509b.
31. Despre faima şi influenţa lui *Timaios*, ef. Christ, *Griechische Litera-turgeschichte* (1912), I, 701. A fost tradus în latină de Cicero, dar a fost cunoscut Evului Mediu mai ales prin versiunea latină din secolul al IV-lea aparţinîndu-i lui Chalcidius. Se cunosc peste patruzeci de comentarii antice sau medievale. în fresca lui Rafael „Şcoala din Atena", Platon ţine în mînă *Timaios*. în secolul al XVIII-lea, ideile pe care le conţinea acest dialog au exercitat influenţă nu numai prin textul lui Platon, dar şi prin faima

presupusului tratat *De anima mundi* {*Despre sufletul lumii*) despre care se crede că a fost o scriere mai tîrzie a pitagoreicului Timaios însuşi şi care a fost utilizat şi „înfrumuseţat" de Platon. Acest tratat este de fapt o nereuşită prescurtare sau un *precis* al unei părţi a dialogului, scrisă mult mai tîrziu. Existau cel puţin trei ediţii ale sale în secolul al XVII-lea; şi ediţii cu traduceri franţuzeşti de d'Argens (1763) şi Batteux (1768) arată interesul încă viu stîrnit de această mediocră transpunere a discursului lui Platon.

32. *Prolegomena to Ethics*, § 82.

33. *Timaios*, 29, 30, în Platon, *Opere*, voi. VII (trad. Cătălin Partenie).

280

NOTE

NOTE

281

34. *Timaios*, 33d., *ed*. *cit*.

35. *Ibid*. 30c, 6: *kocQ' ev Kai xază yevn /lâpia*. Interpretarea anterioară era, aşa cum a observat Taylor, explicit susţinută de neoplatonicieni (Amelius, Theodorus din Asina). „Nu se poate nega că aceasta prezintă anumite dificultăţi; prin urmare al doilea mod de a interpreta aceste cuvinte este poate în mod justificat preferat de Taylor, cu alte cuvinte *tcad' ev* se referă la *infimae species*, cum ar fi calul, omul, rara *yevr*, la grupuri mai mari, precum mamiferele, patrupedele şi altele" {*Commentary on Platon's Timaeus*, 82). Aristotel depune mărturie că Platon şi discipolii săi au susţinut echivalenţa numerică dintre Ideile şi tipurile de lucruri care sînt replicile lor sensibile: „cei care presupuneau că Ideile sînt cauze... au introdus noţiunea unei Clase Secunde de entităţi la fel de numeroase ca şi ele" (*Metafizica*, 990 b2, *ed*. *cit*.). Pentru alte formulări ale tezei că toate Formele trebuie să fie

realizate în cosmos, ef. *Timaios*, 39e, 42e, 5la, 92c. Deşi este în mod evident fundamental pentru raţionamentul lui Platon aici, principiul a fost pe deplin dezvoltat doar de către succesorii săi. Despre rolul „Locului" ca receptacul şi prin urmare „Mamă" a Formelor întrupate nu am vorbit, pentru că nu încerc să fac o expunere generală a cosmologiei lui Platon.

36. în opera sa de tinereţe dedicată lui Leibniz, 73, Bertrand Russell se referă la această teză, folosind chiar expresia filozofului german, „principiul perfecţiunii", dar desemnarea nu e inspirat aleasă deoarece „perfecţiunea" şi „completitudinea" sînt în primul rînd termeni mai curînd antitetici decît echivalenţi. Doar printr-un tur de forţă logic completitudinea e derivată din perfecţiune. Principiul plenitudinii este mai degrabă principiul necesităţii imperfecţiunii în toate gradele ei posibile.

37. Aceasta e în esenţă adevărat în ciuda foarte puţinelor *obiter dicta* nu prea clare ale lui Aristotel în care el pare să atribuie divinităţii cauzalitatea eficientă. Chestiunea a fost atent examinată, pornind de la toate pasajele pertinente, de către Eisler în monografia sa (1893); ef., de asemenea, W. D. *Ross*,*Aristotle's Metaphysics* (1924), Introducere, cli.

38. *Metafizica*, II, 1003a 2 şi XI 107lb 13, *ed*. *cit*. Cartea a IX-a, 1074b 3 ş. urm., pare la început să contrazică aceasta: „nu se poate spune că atare lucru e posibil, şi totuşi nu va fi". Dar contextul de aici arată că nu există nici un conflict între cele două pasaje. Aristotel remarcă doar că dacă un lucru există logic, adică dacă nu presupune o contradicţie, noi nu putem aserta că el nu va exista de fapt. Căci dacă ar fi posibil să afirmăm acest lucru, ar dispărea distincţia dintre ceea ce este şi ceea ce nu este. A nu fi imposibil logic înseamnă a fi potenţial existent; doar despre ceea ce *este* logic imposibil ştim că nu va exista de fapt niciodată. Dar pasajul nu spune că orice este logic posibil trebuie să existe cu adevărat la un moment dat. Cu toate acestea, unii scriitori medievali şi moderni au considerat această

aserţiune o expresie a principiului plenitudinii; ef. de Wolfson, *Crescas*

Critique of Aristotle, 249 şi 551 şi Monboddo, *Ori gin and Progress of Language* a doua ediţie, I (1772), 269.

39. *Metafizica*, X, 1069a 5, *ed*. *cit*. Despre divizibilitatea infinită a conti-nuumului ef. *Fizica*, VI, 231 a 24.

40. *Despre categorii*, 4b 20-5a 5.

41. *De animalibus historia*, VIII, 1, 588b; ef. *De partibus animalium* IV, 5, 68la. Pasajul a fost accesibil scriitorilor începînd din jurul anului 1230 d. H. în versiunea arabo-latină a lui Michael Scott. O versiune direct din greacă aparţinîndu-i lui William de Moerbeke a fost se pare terminată în 1260. Cf. şi *Metafizica*, XII, 1075a, 10, *ed*. *cit*.: „Ne mai rămîne să cercetăm şi în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele, adică Supremul Bine: oare ca pe ceva separat care există în sine şi pentru sine sau ca pe o rînduială anume sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată cum se întîmplă într-o armată... toate lucrurile sînt rînduite împreună într-o anumită ordine, dar nu toate în acelaşi fel, adică şi peştii, şi zburătoarele, şi plantele; iar lumea nu e alcătuită aşa încît vreo parte a ei să nu aibă nici o legătură cu o altă parte.” Vezi şi *De gen an*., 76 la 15.

42. *De partibus animalium* IV, 13, 697b; ef. *De animalibus historia*, II, 8 şi 9, 502 a.

43. Aristotel, *Selections*; Introducere, X.

44. *De generatione animalium*. 732a, 25-733b 16; ef. Ross, *Aristotle*, 116-117 şi ediţia lui Aubert şi Wimmer, *Historia animalium*.

45. *Despre suflet*, 414a 29-415a 13.

46. W. D. Ross, *Aristotle*, 178. Despre „privaţiune” ef. *Metafizica* V, 1022b 22 şi VIII, 1046a 21. Privaţiunea pură este „materie” într-unui din sensurile aristotelice, anume *arepeaia* sau negaţie (*Fizica*, I, 190b, 27, 19lb 13). Astfel,

materia fiind „în sine nefiinţă” defineşte limita inferioară a Scării Fiinţei.

47. „Providenţă”, 11. 133-136: în *The English Works ofGeorge Herbert*, ed. de G. H. Palmer (1905), III, 93. Exemplul continuităţii la care se referă ultimul vers este obscur: „poate este o aluzie la închipuirea populară că mineralele cresc” (Palmer, *op. cit.*, p. 92).

48. H. Daudin, *De Linne â Jussieu* (1926), 81, 91-93.

49. *Enneads*, V, 2, 1, Volkmann ed. (1884), II, 176.

50. *Enn.* V, 4, 1; Volkmann, II, 203, vezi V, 1, 6, ib. 168-169. Despre importanţa istorică a comparaţiei caracteristice emanaţionismului care apare în acest pasaj vezi B. A. G. Fuller, *The Problem ofEvil in Plotinus*, 1912, 69 ş. urm.

. 51. *Enn.* IV, 8, 6, Volkmann, II, 150. Traducerea îi aparţine în parte lui S. Mackenna.

52. *Enn.*, V, 2, l-2, Volkmann, II, 176-178.

53. *Commen. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. Acesta *nu* era bineînţeles „lanţul de aur al lui Homer”.

NOTE

54. *Erai.*, III, 3, 3; Volkmann, I, 253.

55. *Enn.*, II, 9, 13; Volkmann, I, 202. Pentru o analiză cuprinzătoare şi edificatoare a teodiceei plotiniene vezi mai ales Fuller, *op. cit.*

56. *Enn.*, III, 3, 7; Volkmann, I, 259.

57. *Enn.*, III, 2, 11; Volkmann, I, 239.

58. *Enn.*, III, 2, 14; Volkmann, I, 242.

59. *Enn.*, III, 2, 15; Volkmann, I, 243.

60. *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 247.

61. *Enn.*, 6, 17-18; Volkmann, 11,420-42.

Note la Prelegerea a IH-a

1. *Comment. de div. nom.*, 9; comentat de Busnelli, *Cosmogonia e Antro-pogenesi secondo Dante...ele sue fonte*, 1922, 14, Argumentul este luat din *Despre numele divine*, IV, 10. (Migne, *Patr. graeca*, III, col. 708).

2. *Despre numele divine*, IV, 1; ib. col. 695, Ed. Institutului European, Iaşi, 1993 (trad. Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy).

3. *Paradisul*, VII, 64-66; în versiunea lui Longfellow: „Goodness divine, which from itself doth spurn / AII envy, burning in itself so sparkles / That the eternal beauties it unfolds." („Suprema milă, tot ce-i duşmănos / alungă şi arzînd ne dăruieşte / din veşnicele-i frumuseţi prinos" – trad. Eta Boeriu, Editura Minerva, 1982).

4. *Paradisul* XXIX, *ed*. *cit*.; traducerea lui Longfellow „Putere" este, desigur, o redare inadecvată a lui *valor*: într-un astfel de context, termenul conţine şi ideea de „excelenţă" sau „ceea ce are valoarea supremă".

5. *Ibid*., XIII, 56, 58-63, *ed*. *cit*., în afară de citirea *nuve* în loc de *nove* la 59. *Atto* la rd. 62 înseamnă realizarea posibilelor.

6. *Introd*. *ad*. *Theologiam*., III; în Migne, voi. 178. col. 1093-1101.

7. Spinozismul lui Abelard a fost, se pare, evidenţiat de Fessler a cărui operă nu am văzut-o. Cf. Erdmann, *History ofPhilosophy*, I, 322. Leibniz se referă la argumentul lui Abelard în *Theodicee*, 171 şi se străduieşte intens să diferenţieze propria sa teorie a „raţiunii care înclină" de „necesitatea" lui Abelard.

8. *Epitome Theologiae Christianae*, în Migne, *Patr*. *Lat*., voi. 178, col. 1726-1727.

9. *Capitula haeresum Petri Abelardi*: *Opera* lui Bernard, în Migne, voi. 182, col. 1052.

10. *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44, 2. Cf. critica lui William Ockham împotriva argumentelor raţionaliste şi optimiste în comentariul său *SuperIV*. *lib*. *sent*., Lib. I, dist. 43 în Migne, *Patr*. *Lat*., voi. 192, col. 640.

11. *Summa contra Gentiles*, I, 75.

NOTE

283

12. Rickaby, *OfGod and his Creatures*, 57.

13. *Summa Theol.*, I, întreb. 19, răsp. 4; ultimele trei cuvinte se referă probabil la Abelard.

14. *Summa contra Gentiles*, I, 81, trad. Rickaby, *op. cit.*

15. *Summa contra Gentiles*, II, 45, trad. Rickaby.

16. *Summa contra Gentiles*, III, 71; şi I *Sent.*, *dist.* XLIV, în *Opera Omnia*, Pavia, V (1855), 355. Cf. *Summa Theol.*, I, întreb. 47, răsp. 1, 2 şi într. 65, răsp. 2.

17. Gilson, *Le Thomisme*, 126. Gilson nu uită, desigur, să menţioneze în altă parte cealaltă latură a doctrinei tomiste, cea emanaţionistă.

18. *Summa Theol.*, I, întreb. 25, răsp. 6; ef. de asemeneaDe *Potentia* I, 5. Aceeaşi contradicţie e comună la scriitorii de mai tîrziu; ef., de ex., Nicolaus Cusanus, *De ludo globi.*, I, *perfectiorem mundum potuit facere Deus*; *licetfactus sit ita perfectus sicut esse potuit*. *Hoc enim estfactus quod fieri potest*. (Dumnezeu ar fi putut face lumea mai bună, dar a făcut-o cît de perfectă putea fi. Căci s-a făcut ceea ce se poate face.)

19. *De animalibus*, Lib. II, citat de K. Ufermann. *Untersuchungen tiber des Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 8.

20. *Summa contra Gentiles*, II, 68.

21. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 1.

22. Cf. Gilson, *Le Thomisme*, 128.

23. *Night Thoughts*, VI. Pentru acelaşi argument, ef. Locke. *Eseu*, III, cap. 6, 12; Addison, *Spectator*, 519.

24. *Les Contemplations*, II, Liv. VI, 26.

25. *Metaphysics*, trad. Horten, p. 200.

26. Boethius, *De consolatione*, IV, 6; în traducerea în engleză a lui H. R. James: Towards the Good do all things tend / Many paths, but one the end, / For naught lasts unless it turns / Backwards in its course, and yearns / To that source to flow again / Whence its being first was ta'en. (Doar către Bine toate lucrurile năzuiesc / Sînt multe căi, dar ţelul este unul, / Căci nimic nu durează dacă nu se-ntoarce / Pe cursul său şi nu doreşte / Să curgă iar spre

acea sursă / Din care a luat fiinţă la-nceput.) Pentru o parafrază poetică din secolul al XVII-lea, vezi poemul lui John Norris „Beauty", în *A Collection ofPieces* etc. (1706).

27. Sencourt, *Ouţflying Philosophy*, 303.

28. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, în Migne, *Patr ol. Lat*. voi. 40.

29. *Infernul*, XI, 104.

30. Bruno, *Spaccio*, II.

31. *Summa contra Gentiles*, II, 45.

32. *A Collection ofPieces* etc. (1706), 257-259 şi 69; toate acestea sînt mai pe larg expuse în proză de Norris în *The Theory of the Ideal World*, 1701, 5, pp. 255-263.

33. *A Collection* etc. p. 247.

34. Un exemplu interesant şi destul de amplu al acestei concepţii se găseşte în *Theologia Naturalis* sau *Liber creaturarum* (? 1480) de Raymond Sebond, pe care a tradus-o Montaigne, în special pp. 3 ş. urm. din ed. din 1605 a acestei traduceri.

35. *Op. cit.*, 27.

36. Cf., de ex., *Enneads*, V, 7, 41: Unul „nu e nimic pentru sine... Este Binele nu pentru sine, ci pentru alţii. Nu se contemplă pe sine: căci din această contemplare, ceva ar trebui să existe şi să se nască pentru el. Astfel de lucruri a lăsat el fiinţelor inferioare şi nimic din ce există în ele nu îi aparţine, nici măcar fiinţa." – Augustin, *De Trinitate*, V, 1, e: „(Deum esse) sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facien-tem, nihilque patientem. („Dumnezeu este bun fără a avea vreo calitate, mare fără cantitate, creator fără necesitate, stăpîn fără un loc anume, atotcuprinzător fără formă, pretutindeni deşi fără loc, etern fără timp, este cel care le face pe toate schimbătoare fără

vreo schimbare de sine şi care nu e influenţat de nimic") – Dionysius Areopagitul, *Despre numele divine*, VII, 3: „Dumnezeu Se cunoaşte prin cunoştinţă şi prin necunoştinţă... Dar El nu e ceva din cele ce sînt, nici nu se cunoaşte în ceva din cele ce sînt. El este totul în toate şi nimic în ceva. El este cunoscut tuturor din toate şi necunoscut nimănui din nimic", p. 116, *ed. cit.* – John Scotus Eriugena, III, 19: Dumnezeu ca „nimic". Toma d'Aquino, *Summa Theol.* I, întreb., 13, răsp. 12. Toma se străduieşte, e-adevărat, să arate că afirmaţiile pozitive pe care le putem face despre Dumnezeu pot fi adevărate, dar numai *sensu eminentiori*; atributele pe care le folosim au pentru noi doar înţelesul care li se poate aplica fiinţelor; dar nici unul nu se poate referi univoc la Dumnezeu şi la un alt subiect de discurs, deoarece toate „perfecţiunile care sînt separate şi multiple în fiinţele create există simplu şi indivizibil în Dumnezeu". Nici o distincţie între atribute nu e pertinentă pentru un astfel de subiect; dar în altă parte Toma încearcă să reconcilieze acest lucru cu afirmaţia că atributele divine nu sînt toate sinonime. Ideea că termenii pot fi folosiţi *sensu eminentiori*, fără a înceta să aibă o semnificaţie, şi întregul mod de a raţiona, atribuind deliberat lui Dumnezeu atribute contradictorii ale căror contradicţii sînt ascunse de acea idee, supravieţuiesc încă la Spinoza (deşi sînt de obicei ignorate). Cf. *Etica*, Ed. Antet XX Press, Bucureşti, 1993, trad. S. Katz., L, 17: „Căci intelectul şi voinţa, care ar constitui esenţa lui Dumnezeu, ar trebui să se deosebească de intelectul şi voinţa noastră tot aşa ca cerul de pămînt, şi o asemănare n-ar putea să existe decît la nume, adică aşa cum se aseamănă la nume Cîinele, constelaţia de pe cer, cu cîinele animal lătrător." Cf. de asemenea *Cogitata Metaphysica*, Cap. V.

37. *Mosaicall Philosophy* (1659), 53-54. Fludd numeşte cel mai frecvent cele două principii referitoare la Dumnezeu „volunty" şi „nolunty".

NOTE

285

38. Fludd, *op. cit.*, p. 143.

39. în cele din urmă Fludd e obligat, bineînţeles, de premisele sale să afirme că cele două atribute sînt acelaşi lucru, pentru că esenţa divină este indivizibilă şi că ambele sînt bune; cu alte cuvinte, el este încă prizonier contradicţiilor specifice acestui tip de filozofie.

40. *Mosaicall Philosophy*, 52.

41. John Norris, „The Prospect", în *A Collection* etc. (1706), 97.

42. Cf. *Summa Theol.*, II, 1, întreb. 2, răsp. 8. „Impossibile est beati-tudinem hominis esse in aliquo bono creato... Obiectum voluntatis, quae est appetitus hominis, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo." (Este imposibil ca fericirea omului să se găsească în vreun bine anume... Obiectul voinţei, ceea ce constituie dorinţa omului, este binele universal, aşa cum obiectul intelectului este adevărul universal. De aici rezultă că nimic nu poate linişti voinţa omului decît binele universal; acesta nu se găseşte în vreun bun creat, ci numai în Dumnezeu.) în ce priveşte neoplatonismul, acelaşi conflict de idei a fost evidenţiat cu o admirabilă agerime şi luciditate de B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, pp. 89-102. Am tratat acest punct mai pe scurt, deoarece Fuller a spus aproape totul despre aceasta.

43. Cf. formula budistă a celor zece *Avyăkatăni* sau „subiecte nediscutate".

44. Folosesc termenul pesimism aici în singurul sens care are aplicabilitate istorică. Pesimismul absolut, doctrina că lumea este rea în totalitate, dar că nu există alternativă, este un fenomen rar; pesimismul real este de obicei latura negativă a unui sistem religios care oferă o lume complet

„alta” ca pandant şi care doar accidental este o lume viitoare.

Note la Prelegerea a FV-a

1. *Op. cit.*, Cartea III, cap. 14.

2. *Opus Maius*, ed. Bridges, I, 181; ef., de asemenea, Dreyer, *Planetary Systems*, 234.

3. Sylvester, *The First Weeke*, ed. din 1605, „Third Day”.

4. Cf. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 4-6.

5. Deşi nu erau locuite în sens literal sau fizic, celelalte planete erau, desigur, rezidenţa simbolică sau oficială, ca să zicem aşa, a celor fericiţi şi erau conduse de Inteligenţe angelice diferite, deşi locul în care toate acestea

locuiau de fapt era Empireul. Astfel, aceste corpuri existau, cum s-a spus uneori, „doar pentru bucuria, învăţătura şi folosul omului”.

6. *Apologia lui Raimond Sebond*; *Eseuri*, voi. II, Ed. Ştiinţifică, Buc. 1971 (trad. Mariella Seulescu, p. 19). Montaigne a adăugat că nu exista nici un motiv să se presupună că viaţa şi gîndirea se găsesc doar pe pămînt. Prin aceasta el nu voia să spună că celelalte stele erau locuite de creaturi asemeni omului; el protestează împotriva ideii că luna este o simplă suburbie a pămîntului, avînd locuitori similari. Dar orbitele cereşti înseşi ar putea în mod legitim să fie considerate populate de suflete raţionale „cu atît mai mari şi mai nobile decît omul cu cît aceste planete înseşi erau mai mari decît pămîntul”. Pentru argumentul lui Aristotel că „cea mai importantă şi valoroasă parte a lumii” nu este, aşa cum se susţinuse, centrul ei, ci mai degrabă „limita” sau periferia, vezi *De caelo*, II, 293a-b; ef., de asemenea, Cicero, *De nat. deorum*, II, 6.

7. *Discovery of a New Planet*, în *Philosophical and Mathematical Works*

(1802), 1,190.

8. *De revolutionibus orbium* (ed. din 1873) I, 29. Totuşi Copernic nu s-a pronunţat categoric împotriva infinităţii lumii, ci a lăsat aceasta „pentru discuţiile filozofilor”, *disputationi physiologorum* (*ibid.*, 21-22).

9. William Ockham şi Buridan s-au opus şi ei acestei teorii.

10. Pasajul este citat complet de Burtt, *op.cit*. 47-49, unde se dau şi alte ilustraţii ale „veneraţiei soarelui” la Kepler.

11. Pe de altă parte, Kepler mai susţinea principiile platonice şi aristotelice afirmînd că Universul ca întreg trebuie să fie o sferă. El recunoaşte că nu există temeiuri strict „astronomice” pentru a susţine acest punct de vedere; dar există două bune temeiuri „metafizice” pentru el. Primul este că sfera e figura „cea mai încăpătoare” dintre toate şi de aceea cea mai potrivită formă pentru totalitatea lucrurilor sensibile; al doilea, că arhetipul lumii fizice este Dumnezeu însuşi, căruia, dacă se poate face o astfel de comparaţie, nu I Se potriveşte nici o altă formă mai bine decît suprafaţa unei sfere (*Epitome*, I, 11; *Op. omnia*, VI, 140) – adică tradiţionala figură „perfectă”, emblema autosuficienţei în cuvintele lui Ronsard: „En la forme ronde / Gît la perfection qui toute en soi abonde” (In forma rotundă / Stă perfecţiunea care totul în sine cuprinde).

12. *Epitome astronomiae Copernicanae*; *Op. omnia*, VI, 110, 122, 143, 310.

13. *Mysterium cosmographicum*, 1596; *Op. omnia*, I, 106; ef. 123.

14. *De revolutionibus orbium*, I. Kepler insistă în mod similar asupra caracterului indispensabil al învelişului imobil pentru a pune în evidenţa mişcarea altor lucruri: *fixarum regio praestat mobilibus locum et basin quandam*, *cui velut innitantur mobilia et cuius per se immobilis comparatione motus intelligatur fieri* (zona celor fixe oferă celor mobile un loc şi o anume bază pe care cele mobile se sprijină şi a cărei mişcare se înţelege că devine imobilă prin alăturare) – {*Epitome*, 311). Sfera stelelor fixe avea în astro-NOTE

nomia adepţilor lui Copernic unul din rolurile pe care le-a jucat eterul în fizica dinaintea lui Einstein.

15. *Age ofReason*, cap. 13.

16. *Discovery of a New World*, *ed.cit*. I, 102.

17. *Descriptio globi intellectualis* în *Philosophical Works*, ed. Ellis and Spedding (1905), 683.

18. *Ibid*., 685.

19. *Anatomy ofMelancholy*, Boston (1859), II, 147.

20. Cf. Newcomb, *The Stars* (1902), 140 ş. urm.; şi D. L. Edwards în *Science Progress* (1925), 604.

21. *Crescas' Critique of Aristotle*: *Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (1929), Introd., 217, 117.

22. *De doct*. *ignor*, II, cap. 11,12.

23. *De venatione sapientiae* (1463), cap. 28.

24. *De Beryllo* (1458), cap. 29.

25. *De doct*. *ignor*, II, cap. 12.

26. *Zodiacus Vitae*, cea 1531, Cartea VII; ed. din 1557 (Basel), 160. Cf. şi *id*., pp. 156-157:

„Nam nisi fecisset meliora et nobiliora / Quam mortale genus, fabricator maximus iile, / Nempe videretur non magno dignus honore / Nempe imperfectum imperium atque ignobile haberet.” (Dacă nu le-ar fi făcut mai bune şi mai vestite / Decît neamul muritor, acel înalt creator / Fireşte, ar părea că nu-i demn de mare cinste / Că ar avea o putere imperfectă şi neînsemnată.)

27. *Ibid*. Cartea XI, p. 294. Palingenius nu este sigur dacă fiinţele din restul lumii (mai jos de Empireu) sînt necorporale sau au reprezentanţi corporali, ca în lumea noastră, dar el înclină spre şi sprijină o a doua viziune.

28. *A PerfitDescription ofthe Celestial Orbes*,.., 1576, adăugită la ediţia *Prognostication Everlasting*... a tatălui său, Leonard Digges. Aceasta este poate cea mai importantă apărare de către un englez a copernicanismului în secolul a XVI-lea, care a fost „aproape complet neglijată

de toţi scriitorii abordînd istoria ştiinţei în perioada elizabetană”; ea a fost recent redescoperită în Biblioteca Huntington de către Francis R. Johnson şi Sanford V. Larkey şi publicată de ei în *The Huntington Library Bulletin*, nr. 5, aprilie 1934, cu un studiu asupra contextului şi influenţei ei; îmi era necunoscută atunci cînd am susţinut această prelegere. Faptul că Digges a afirmat în engleză teoriile despre infinitatea lumilor şi difuziunea stelelor în spaţiul infinit înainte ca Bruno să le susţină (în italiană şi latină) este arătat de Johnson şi Larkey, dar acest fapt, aşa cum am văzut, nu era fără precedent; noutatea consta în combinaţia lui cu doctrina copernicană. Descoperitorii lui Digges declară că, spre deosebire de modul general în care astronomii secolului al XVI-lea au abordat problema, „el a păstrat constant un punct

288

NOTE

NOTE

289

de vedere ştiinţific”, dar în textul lui Digges nu există nici o dovadă care să susţină acest punct de vedere. Deşi e destul de „ştiinţific” în apărarea teoriei heliocentrice, singurul temei pe care îl sugerează – acela citat mai sus – pentru a susţine infinitatea numerică şi spaţială a sistemului ceresc este aprioric. Johnson şi Larkey remarcă, aducînd ilustraţii suplimentare, că „infinitatea Universului era un subiect abordat în permanenţă în discuţiile metafizice de-a lungul Evului Mediu şi al Renaşterii” (104-105).

29. *Ibid*.

30. *De immenso* I, 9 {*Op*. *lat*., I, 1, 242 ş. urm.) şi *De l'infinito universo e mondi*, III, {*Op*. *italiane*, ed. Largarde, 360).

31. De *l'infinito universo e mondi*: Lagarde, I, 314.

32. *Ibid*., 312.

33. *De immenso*, II, cap. 13.

34. *De l'infinito* etc. Lagarde I, 316. Totuşi Bruno nu a fost un „determinist rigid”; el afirmă că această necesitate universală e perfect compatibilă cu libertatea individuală, deşi nu încearcă să explice cum sau în ce sens.

35. *Despre cauză*, *principiu şi unitate*, Societatea Română de Filosofie, Buc. 1942, trad. Ioana Anin p. 148. Am citat anterior aceasta într-o lucrare, „The Dialectic of Bruno and Spinoza”, *University of California Publications in Philosophy*, I (1904) 141 ş. urm., unde este prezentată o analiză mai deosebită a acelor părţi din sistemul lui Bruno care nu sînt în mod special relevante pentru prezentul studiu.

36. *Despre cauză*, *ed*. *cit*., p. 154.

37. Această viziune pare de asemenea să fi fost clar susţinută cel puţin din 1585 de către astronomul G. B. Benedetti în *Diversarum speculationum mathematicarum etphysicarum liber*, pe care nu am consultat-o; Cf. Dreyer *Planetary Systems*, 350.

38. *Op*., 1, 399. Şi mai emfatic scrie Galilei într-o scrisoare către Ingoli, în 1624: „Nici un om nu cunoaşte sau nu poate omeneşte cunoaşte forma firmamentului sau faptul că el are o formă” (II, 73).

39. *Dialogue* etc. III.

40. *Op*., I, 114. Credinţa lui Kepler că există fiinţe pe lună apare în patru pasaje din scrierile sale (cf. *Op*. *omnia*, II, 497), în special în *Somnium*, *seu opus posthumum de astronomia lunari*, 1634 {*ib*., VIII, Pt. 1, 33 ş. urm.). Poate că el nu a susţinut-o serios, de vreme ce spune că în aceste scrieri *in* [*hac*] *materia mihi post Pythagoram et Plutarchum ludere placuit* {*Mi-a plăcut să mă joc în acest domeniu după Pitagora şi Plutarh*) {*ib*., VIII, 497).

41. Cf. prefeţei din 1664 la *Le Monde*, *ou Trăite de la Lumiere*, de D. R. j L'auteur savait que, si quelque part on defendait de parler du systeme de Copernic comme d'une verite, ou encore comme d'une hypothese, on ne defendait pas d'en parler comme d'une fable. Mais c'est une fable qui, non plus que les autres apologues, ou profanes ou sacres,

ne repugne pas aux choses qui sont par effet” (Autorul ştia că, dacă nu se discuta despre sistemul lui Copernic ca despre un adevăr sau o ipoteză, se discuta în schimb despre el ca despre o închipuire. Dar o închipuire care, ca şi celelalte apologii, profane sau sacre, nu e în contradicţie cu lucrurile reale) {(*Euvres*, ed. Adam şi Tannery, Xl; ef. *Principia*, III, 15-17).

42. Scrisoare către Chanut; *Ep.*, I, 36; ed. Cousin, X, 46.

43. *Principia*, III, 29.

44. *Principia*, III, 1.

45. *Principia*, III, 3.

46. (*Euvres*, IV, 292.

47. Din traducerea engleză a discursului, ataşată ediţiei din 1728 din *A Week's Conversation on the Plurality ofWorlds*, o versiune englezească a lui Fontenelle, despre care vezi mai jos. Pentru o mai timpurie atribuire a meritului lărgirii acestei lumi cartezianismului, ef. H. Power, *Experimental Philosophy*... 1664, Prefaţă.

48. *Democritus Platonissans* (1647), 47, 50, 51. într-o scriere ulterioară, More vorbeşte despre „vastitatea Universului, care este mai consonantă cu atributele sacre ale lui Dumnezeu, cu Puterea şi Bunătatea Lui, dacă luăm în considerare lumea ca efect al unei cauze atotputernice”, ca un merit distinctiv al cartezianismului {*The Apology ofDr*. *Henry More*, *in a Modest Inquity into the Mystery oflniquity*, 1664, 486). Opiniile lui More asupra posibilităţii de a concepe infinitul erau totuşi oscilante, dar nu e loc pentru a le discuta aici.

49. *Lux Orientalis* (1682), 72.

50. „Letter to Pere Noel”, citată de Brunschvicg în ediţia sa *Pensees* {*Cugetări*), *II*, 131.

51. *Cugetări* în *Scrieri alese*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, trad. George Iancu Ghidu, cap. I. p. 5. în expresia „le vaste tour que decrit cet astre”, „această stea” înseamnă, s-ar părea, soarele, nu pământul; cu alte cuvinte, Pascal adoptă sistemul ptolemaic. El pare să sugereze faptul că

sfera stelelor fixe se învîrteşte şi ea, în timp ce Copernic şi Kepler o concepeau ca staţionară.

52. *Cugetări*, Ed. Univers, Buc. 1978, trad. Ioan Al. Badea, 420.

53. *Pensees*, 793, 348, *ed. cit.* (v. nota 50).

54. Ibid., *365*.

55. *Ibid.*, 72.

56. în toate aceste privinţe, afinitatea dintre Pascal şi Cusanus este foarte apropiată, iar *De docta ignorantia* ar putea fi văzută ca o sursă probabilă, directă sau indirectă, a părţii sceptice a *Cugetărilor*. Se va observa că într-un pasaj menţionat Pascal aproape că citează faimoasa expresie a lui Cusanus, aplicînd-o, aşa cum a făcut şi acesta din urmă, la infinitatea lumii fizice. Filozoful secolului al XV-lea dăduse mare importanţă argumentului că „nu

există proporţionalitate între finit şi infinit" în disputa sa că toate cunoştinţele noastre se reduc la o mai profundă conştientizare a ignoranţei noastre: *quanto in hac ignorantia profundius docţi fuerimus*, *tanto magis ad ipsam accedimus veritatem* (cu cît am fost lăsaţi mai adînc în această necunoaştere, cu atît ajungem mai degrabă la adevărul însuşi). După cum afirmă Long, Cusanus a găsit că există „nu pur şi simplu un anumit număr de antinomii, de felul celor pe care avea să le formuleze Kant, ci la fel de multe cîte lucruri există". Concepţia că natura oricărei părţi din Univers este organic legată de natura tuturor celorlalte părţi (*quodlibet in quolibet*), astfel încît nici una nu poate fi cunoscută cu adevărat decît dacă sînt cunoscute toate, a fost caracteristică filozofiei lui Cusanus. Preluarea acestei idei de către Pascal în sprijinul unui agnosticism religios similar este indicată mai sus.

57. Prima traducere îi aparţine doamnei Aphra Behn (1688, alte ediţii 1700, 1715), a doua platonistului Glanvill (1688, 1695, a treia în jurul lui 1702). Ediţia publicată sub

numele de W. Gardiner (1715, 1728, 1757 şi numeroase alte ediţii) este un plagiat clar al traducerii lui Glanvill. Cartea „a fost citită cu o aviditate fără precedent şi rapid pusă în circulaţie în toată Europa. A fost tradusă în toate limbile continentului şi onorată prin adnotări aparţinînd faimosului astronom Lalande şi lui Gottsched, unul dintre editorii săi germani" (Sir D. Brewster, *More Worlds than One*, 3). Pentru un exemplu privind influenţa argumentelor lui Fontenelle şi ale altora similare, ef. W. *Molyneux*, *Dioptrica Nova* (1692), 278-279.

58. *Entr*. V.

59. Addison a considerat acest argument convingător. „Autorul lucrării *The Plurality of World* elaborează un foarte bun argument din această consideraţie pentru a susţine popularea tuturor planetelor; căci, într-adevăr, din analogia raţiunii pare foarte probabil că, dacă nici o parte din materia pe care o cunoaştem nu este inutilă, acele mari corpuri care sînt la o astfel de distanţă de noi nu ar trebui să fie pustii şi inutile, ci mai degrabă să fie populate cu fiinţe adaptate locurilor respective" (*Spectator*, 519).

60. *Entr*. VI.

61. *Op*. *cit*., *Preliminary Discourse*, XXXVIII-X111.

62. *Ibid*., 237.

63. *Ibid*., 246.

64. *Op*. *cit*., Cartea II., 65. *Ibid*., Cartea III.

66. *Cosmologische Briefe* (1761), 63, 106.

67. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) în Kant, *Populare Schriften*, ed. P. Mesiger (1911), 7.

68. *Ibid*. 28. Totuşi Kant crede că se poate presupune, cu mai multă siguranţă, că „acele corpuri cereşti care nu sînt încă locuite vor fi de acum încolo, cînd dezvoltarea lor (*Bildung*) va fi atins o fază ulterioară".

NOTE *Note la Prelegerea a V-a*

291

1. Aceasta a fost publicată în 1753 de Koenig în cursul celebrei controverse cu Maupertuis în care Voltaire a jucat

rolul principal. Autenticitatea scrierii a fost negată de Maupertuis şi de Academia din Berlin, al cărei Preşedinte era, dar ea este suficient stabilită atît prin dovezi externe, cît şi interne şi nu este pusă la îndoială de specialiştii în Leibniz contemporani. Scrisoarea a fost citată pe larg de Flourens în a sa *Analyse raisonnee des travaux de Cuvier*, 1841. Textul se poate găsi în Buchenau şi lucrarea *Leibniz* a lui Cassirer: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II, 556-559.

2. Pentru derivarea principiului continuităţii din cel al plenitudinii, ef. *Principes de la nature et de la grâce* (1718), 3: „Totul e plin în natură,.. şi din cauza plenitudinii lumii totul este legat."

3. *Philosophy of Leibniz*, 34.

4. Pentru o expresie tipică a acestui fapt, ef. Fenelon, *De l'existence de Dieu* (1718): „Ideile mele sînt superioare spiritului meu pentru că ele îl redresează şi îl corectează. Ele au natura Divinităţii, pentru că sînt universale şi imuabile, ca Dumnezeu. Dacă ceea ce este schimbător, trecător şi luat cu împrumut există cu adevărat, cu atît mai întemeiat este ceea ce nu se poate schimba şi e necesar" (Pt. II, cap. IV).

5. Concepţia despre esenţa lucrurilor care e cuprinsă în mintea lui Dumnezeu datează de la Filon şi s-a impus în gîndirea medievală prin influenţa lui Augustin; această influenţă a determinat trecerea de la sensul platonic al „ideii", la sensul ei modern. Cf. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 247.

6. Astfel, Leibniz vorbeşte despre *iile transitus ab uno contingente ad aliud contigens prius aut simplicius qui exitum habere non potest* (*ut etiam revera unum contingens non este causa alterius*, *etsi nobis videatur*) (acea trecere mai rapidă şi mai simplă, care nu poate avea sfîrşit, de la o contingenţă la altă contingenţă [aşa cum, în realitate chiar, un singur lucru contingent nu poate fi cauza altuia, chiar dacă aşa ni s-ar părea nouă), *Opus-cules et*

fragments ed. Couturat (1903), 19. Cf., de asemenea, *Philos*. *Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 303 ş. urm. „Temeiurile lumii se află în ceva extraordinar, diferit de lanţul de stări sau de seria de lucruri a căror aglomerare constituie lumea. De aceea trebuie să trecem de la necesitatea fizică sau ipotetică, ce determină stări ulterioare ale lumii din cele anterioare, la ceva care este necesar în mod absolut sau metaforic şi pentru care nu se poate da un temei."

7. Am exprimat concepţia în aceste două moduri alternative pentru că răspunsul lui Leibniz şi al contemporanilor săi la întrebarea dacă judecăţile necesare sînt în cele din urmă „analitice" sau „sintetice" a cunoscut multe oscilaţii. De obicei Leibniz însuşi le considera analitice; dar, cu siguranţă,

el nu dorea să spună prin aceasta că sînt simple tautologii. O astfel de judecată, spune el undeva, nu este o *coccysmus inutilis*. Nu mi-am propus în acest studiu istoric să discut chestiunile logice fundamentale implicate de acea distincţie. Pentru alte comentarii asupra chestiunii, vezi lucrarea autorului, „Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism", *Mind*, N.S., 1906.

8. J. Jackson, *The Existence and Unity ofGod* (1734), 39.

9. *Philos*. *Schriften*, ed. Gerhardt, III, 637.

10. Clarke, *Demonstration* etc. (1706), 22-26. Pînă în 1717 au fost publicate opt ediţii ale acestei opere, de obicei incluzînd prelegerile lui Clarke despre Boyle, din 1705. Pentru alte prezentări ale aceluiaşi argument, vezi J. Clarke, *Defence* etc. (1722), Jackson, *op*. *cit*.

11. S. Clarke, *op*. *cit*., 27.

12. J. Jackson, *op*. *cit*. (1734), 31.

13. Printre aceia care au adoptat în mod deschis această poziţie extremă s-au aflat E. Law (în King, *Origin ofEvil*, 1732, ed. I, 52-56) şi Thomas Knowles, *The Existence and Attributes ofGod* (1746). Totuşi nici măcar astfel de

oponenţi ai „teologiei apriorice” nu au putut să nu admită uneori propoziţii pe care le negau în altă parte; de ex. Knowles (*op. cit.*, 48-49). De reţinut că Law consideră că toate raţionamentele privitoare la existenţa necesară a lui Dumnezeu sînt construite pe principiul raţiunii suficiente” (*op. cit.*, 77).

14. *Etica*, I, Prop. 8, *ed. cit.*

15. *Ibid.*, I, Prop. *II*, *ed. cit.*

16. *Ibid.*, I, Prop. 17, Scholium, *ed. cit.*

17. *Ibid.*, I, Prop. 35, *ed. cit.*

18. *Ibid.*, I, Prop. 16, *ed. cit.*: ef. comentariului lui Tschirnhausen asupra acestei propoziţii, *Opera* lui Spinoza (1895), II, 428.

19. Ibid., *I.* Prop. 11.

20. *Ibid.*, I, Prop. 17, Scholium, *ed. cit.*

21. *Ibid.*, *ed. cit.* Dialectica principiului plenitudinii în sensul ei cel mai riguros este şi mai amplu discutată în *Short Treatise* I, cap. 2 (14-16), 6.

22. *De rerum principio*, întreb. 4; vezi şi *Opus Oxoniense*, I, d 1, întreb. 2, n. 10. Astfel, Cusanus a scris că, dacă adaugi creaţia la Dumnezeu, nu ai adăugat de fapt nimic, *Creatura non habet etiam entitatis sicut accidens*, *sed est penitus nihil* (Creaţia nu are nici o entitate ca accident, ci nu este absolut nimic). (*De doct. ignor*, I).

23. Fuziunea a fost desigur favorizată de prezenţa platonismului, de la începutul ultimei, cît şi al primei din aceste concepţii.

24. *De civ. Dei*, XII, 14-17; IV; *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2. Augustin luptă din greu cu paradoxurile acestei doctrine în pasajul anterior, sfîrşind printr-o încîlceală de contradicţii formale.

25. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 22.

NOTE

293

26. *Rep. aux sixiemes objections*, par. 12. Pentru un alt exemplu al aceluiaşi complex de idei, vezi Malebranche,

Entretiens, VI, 5: „La volonte de creer des corps n'est point necessairement renfermee dans la notion de l'etre infiniment parfait, de l'etre qui suffit pleinement a lui-meme. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonte” („Voinţa de a crea fiinţe nu este deloc inclusă în chip necesar în noţiunea fiinţei care are o perfecţiune infinită, a fiinţei care îşi ajunge complet sieşi. Şi mai mult chiar, această noţiune pare să excludă de la Dumnezeu existenţa unei astfel de voinţe”).

27. Descartes, *loc*. *cit*.

28. *Op*. *cit*., ed. 1659, 110, sublinierea mea.

29. *Hymne de l'Eternite*: *Oeuvres*, ed. Marty-Laveaux (1891), IV, 159-163. Referindu-se la „zeiţa Eternitate”, Ronsard avea o recunoscută autoritate teologică; vezi Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, I: „Aeternitas Mundi creatrix Deus est.”

30. *An Hymne to the Fairest Faire*: *Poetical Works*, ed. Kastner, II, 40; cu ortografie modernizată. Se poate ca pasajul să fi fost de asemenea inspirat din versuri similare în Du Bartas, *Premiere Sepmaine*; vezi Sylvester, trad. (1598), 3.

31. Dante, de exemplu, nu s-a putut abţine să nu ceară o explicaţie a acestui mister de la Beatrice; răspunsul este totuşi departe de a fi edificator, fiind în dezacord cu sine însuşi:

„Non per avere a se di bene acquisto, / ch'esser non puo, ma perche suo splendore / potesse, risplendendo, dir 'Subsisto'.” („Nu spre-a spori un bine ce-mplinit / nu rabdă spor; ci ca lumina-i clară / să poată zice « Sînt nedezminţit».”) (*Par*. XXIX, 13-15) *ed*. *cit*.)

32. John Norris, *A Divine Hymn on the Creation* (1706).

33. *Tr*. *ofChr*. *Doctr*. trad. lui Sumner, cap. III.

34. *Paradisul pierdut*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, trad. Aurel Covaci, VII, 171-172.

35. *Tr*. *ofChr*. *Doctr*., cap. V, 85. Pentru arianul Milton, Fiul era doar cea mai măreaţă dintre fiinţele create.

36. *Paradisul pierdut*, VUI, 415-427, cap. IV, 417-419, *ed. cit*. (v. nota 34).

37. Pasajul poate fi descris ca un rezumat al capitolului din *Etica Eudemică* deja citat în Prelegerea a Ii-a (VI, 12), *op. cit*.

38. Totuşi Milton găseşte mîngîiere în ideea autosuficienţei divine – înţelească într-un sens mai slab şi cu o logică în mod fericit confuză – şi tot această idee îi serveşte drept temă pentru cîteva celebre dar în parte destul de slabe versuri în sonetul „When I consider how my light is spent". Pentru că „Dumnezeu nu are nevoie de lucrul sau de darurile omului", toate faptele sînt egale, „slujesc şi pe cei ce stau doar şi aşteaptă". Noţiunea autosuficienţei, care... implica imposibilitatea şi indiferenţa completă a divinităţii, tindea în mod natural să se transforme în noţiunea esenţial diferită, dar mult

mai satisfăcătoare din punct de vedere religios, a caracterului dezinteresat al activităţii divine. Astfel (1) Henry More susţine că, de vreme ce nu se putea concepe că Dumnezeu nu ar putea avea vreun folos de pe urma existenţei omului, a ceea ce el face sau îndură, trebuie să presupunem că El are în vedere doar binele omului; desigur, acest fapt tindea să distrugă concepţia, încă influentă în credinţa populară, a autocratului divin gelos, care aşteaptă supunere şi laude de la creaturile sale.

„All what he doth is for the creature's gain, / Nought seeking from us for his own content: / What is a drop unto the Ocean's main?" (Căci tot ce face e spre binele făpturii /, Necăutînd nimic pentru plăcerea sa: / Ce e o picătură pentru un Ocean? – *Psychathanasia*, III, IV, 22.) Această idee se îndreaptă către un utilitarism etic pe temeiuri teologice. Acelaşi argument apare la Bruno, *Spaccio*, II. (2)

Pentru acelaşi motiv, un alt platonist, Norris de Bemerton, subliniază faptul că exerciţiul religios este benefic pentru om, nu este o mulţumire adusă obiectului veneraţiei. (*A Collection ofMiscel-lanies*, 211). (3) Henry More găseşte un argument ciudat în favoarea nemuririi în ideea unui Dumnezeu autosuficient. Dacă am putea presupune că spectatorul etern al vieţii omeneşti obţine vreo satisfacţie din contemplarea acestei scene animate, ar exista (ca să folosesc expresia unui filozof al timpului nostru) o anumită conservare a valorilor fiecărei vieţi, iar stingerea individului nu ar fi o pierdere absolută.

„Dar vai! Ce poate adăuga eterna repetare a aceleiaşi vieţi sau imagini divine de-a lungul epocilor la cel care este infinit el însuşi, o dată pentru totdeauna, adică bun şi fericit? Astfel că nu există nimic demn de luat în seamă în creaţie dacă fiinţa raţională e muritoare. Pentru că nici Dumnezeu, nici omul nu au vreun folos important din asta” {*Complete Poems*, ed. Grosart, 165).

Ar trebui reţinut că More şi Norris (cu o anumită inconsecvenţă) au negat caracterul arbitrar al creaţiei, afirmînd totuşi că ea e lipsită de temei.

39. *Paradisul pierdut*, IV, 748-749; VIII, 422-426, *ed*. *cit*.

40. *Tr*. *de l'existence de Dieu*, II, V.

41. *Ibid*., vezi King, *Origin ofEvil*, ed. din 1732, 295: „Dacă Dumnezeu ar fi îndemnat de bunătatea lucrurilor să creeze lumea, El ar fi un agent necesar.”

42. Clarke, *Demonstration* etc. (1706), ediţia a Vil-a, 65. E adevărat că Clarke vorbeşte despre o „necesitate a potrivirii”, ceea ce înseamnă că „lucrurile nu ar fi putut fi altfel decît sînt fără a diminua frumuseţea, ordinea şi bunăstarea totalităţii – ceea ce ar fi fost imposibil, de vreme ce îi este imposibil unei fiinţe înţelepte să se decidă să acţioneze nesăbuit”. Clarke pare să se apropie aici de poziţia lui Leibniz, dar într-o controversă ulterioară între ei este departe de această poziţie.

43. *Paradisul pierdut*, V, 472-479, *ed*. *cit*.

44. *Paradisul pierdut*, V, 482-487, *ed. cit*.

45. *Tr. ofChr.Doctr.*, 284.

46. *Summa Theol.*, I, întreb. 61, răsp. 3. *Paradisul*, 29, 37. Desigur, Milton nu ar fi putut să transforme o teodicee într-un poem epic dacă nu ar fi adoptat această teorie; nu ar mai fi fost de relatat nici o poveste pasionantă a războaielor din ceruri. Dar este greu de crezut că John Milton şi-a îngrădit credinţa pentru a o adapta exigenţelor, ambiţiilor sale literare.

47. Totuşi am remarcat în altă parte o uşoară urmă a influenţei principiului plenitudinii asupra lui Milton, atunci cînd acesta se ocupă cu anumite probleme de cosmografie.

48. *Creation*, Cartea V; versurile par a fi o versificare a unui pasaj al lui S. Clarke citat parţial mai sus.

49. *Principes de la nature et de la grâce* (1714) §§ 7-8; în *Philos. Schriften*, VI, 599-602; aceeaşi conexiune de idei apare la Wolff (1731). în acest punct se va vedea că principiul raţiunii suficiente şi celălalt „mare principiu" al lui Leibniz, acela al contradicţiei, duc la acelaşi rezultat. O fiinţă necesară trebuie să existe pentru că altfel nu ar exista raţiune *suficientă* pentru nimic; dar, în acelaşi timp, trebuie să existe o fiinţă necesară pentru că esenţa ei implică existenţa, astfel încît ar fi autocontradictoriu să ne imaginăm că o asemenea fiinţă nu ar exista; şi, din nou, dacă opusul acestei judecăţi nu ar fi astfel autocontradictoriu, el nu ar satisface cerinţele unei raţiuni suficiente. A doua propoziţie este pur şi simplu argumentul ontologic. Unii comentatori ai lui Leibniz au dat prea mare importanţă criticii făcute de el acelui argument. El îl acceptă în mod absolut, dar adaugă că în formularea sa obişnuită lipseşte o necesară precauţie logică. „Posibilitatea" ideii de Dumnezeu – adică lipsa ei de contradicţie – ar trebui dovedită înainte de necesitatea existenţei cu ajutorul principiului contradicţiei dedus din ea. Totuşi Leibniz nu a avut de fapt îndoieli în legătură cu „posibilitatea" ideii de Dumnezeu; astfel încît distincţia nu

afectează concluziile sale în nici un fel şi rămîne doar o rafinare logică a raţionamentului lui Anselm. Vezi *Philos*. *Schriften*, IV, 294, 296, 359, 424.

50. *Ref*. *inedite* etc. (1854), 50.

51. *Philos Schriften*, VII, 390.

52. *Theodicee*, în *Philos*. *Schriften*, VI, 386.

53. *Philosophical Poems*, ed. Grosart, 1878, *Psychathanasia*, Cartea III, Cîntul 4, strofele 19-21, p. 85.

54. *Philos*. *Schriften*, VI, 401.

55. *Philos*. *Schriften* II, 420. Leibniz menţionează faptul că, în esenţă, ca generalizare psihologică, principiul raţiunii suficiente este echivalent cu judecata, „acceptată de toată lumea cu excepţia unor doctori prea scufundaţi în propriile lor subtilităţi” şi aprobată de cei mai mulţi scolastici, că toată voinţa este *sub specie boni* o alegere a ceea ce este un bine, sau a ceea ce crede cel ce alege că e un bine {*Philos*. *Schriften*, VI, 412-413).

296

NOTE

NOTE

297

56. Cu această ocazie, Leibniz pune chiar principiul contradicţiei pe temeiuri pragmatice – pentru aceia care nu vor să accepte nici un altul. Discutînd cu un corespondent care manifestase o înclinaţie către „scepticismul academicienilor”, el evidenţiază faptul că acel principiu poate fi suficient justificat pe temeiul necesităţii lui dacă dorim să ne exercităm capacitatea de a gîndi. „Dacă nu presupunem existenţa lui, noi am fi obligaţi să renunţăm la orice speranţă de a demonstra ceva. Nu ar trebui să cerem imposibilul; dacă am face asta am dovedi că nu căutăm în mod serios adevărul. De aceea eu voi presupune (*supposerai*) cu îndrăzneală că două afirmaţii contradictorii nu pot fi adevărate” (*Philos*. *Schriften*, I, 382).

57. *Philos*. *Schriften*, VII, 372.

58. *Philos*. *Schriften*, V, 286.

59. Vezi *Opuscules* etc. (ed. Couturat 1903), 522.

60. *Russell*, *Philos of Leibniz* (1901), 66; interpretarea se bazează în special pe *Philos*. *Schriften*, II, 51.

61. Spinoza nu a inclus printre esenţe noţiunile autocontradictorii sau ceea ce se numeau „himere”. Un pătrat rotund este doar un *ens verbale* (entitate verbală – *n*. *t*.), el nu poate fi nici măcar imaginat, cu atît mai puţin poate subzista în lumea Ideilor. Vezi Spinoza, *Opera*, II, 468. Orice *lume* incomposilă (*incompossible*) ar fi fost pentru Spinoza o himeră.

62. *Philos*. *Schriften*, VI, 218, 318, 413, 126; VII, 389.

63. *Philos*. *Schriften*, VI, 386.

64. *Philos Schriften*, VI, 423 (de la critica operei lui King, *De origine mali*). Vezi şi VI, 219; şi VII, 311, *Ratio veritatum latet in rerum ideis quae ipsi divinae essentiae involvuntur* (Temeiul adevărurilor stă în ideile lucrurilor care se află chiar în substanţa divină). Pentru acest motiv este greşit să presupunem că *rerum bonitatem a divina voluntate pendere* (bunătatea lucrurilor depinde de voinţa divină). Aceasta ar fi acelaşi lucru cu a spune că „adevărul existenţei divine depinde de voinţa divină”.

65. *Philos*. *Schriften*, VII, 305.

66. *Philos*. *Schriften*, II, 56, vezi şi VII, 200, 309, 311 şi în colecţia lui Couturat, *Opuscules et fragments* (1903), 518 ş. urm. şi I-3. Citez din ultimul: „Veritas est, inesse praedicatum subiecte Ostenditur redendo rationem per analysin terminorum in communes utrique notiones. Haec analysis vel finita est, vel infinita... Series infinita a Deo perfecte cognoscitur.” (Adevărul este că predicatul se află în subiect. El reiese prin procedeul analizei termenilor în noţiuni comune fiecăruia. Această analiză este fie finită, fie infinită... Seria infinită se cunoaşte că provine de la Dumnezeu care e perfect.) Totuşi Leibniz dă în acest pasaj, poate pentru a preveni acuzaţia de determinism, un înţeles neobişnuit „necesarului”, făcîndu-l echivalent cu „ceea ce

poate fi demonstrat”, cu alte cuvinte cu ceea ce poate fi redus la o necesitate intuită *de noi*. Pasajul afirmă cu claritate că aceasta este o necesitate intuită de raţiunea perfectă.

67. *Ibid*., II, 62 (dintr-o scrisoare către Arnauld, 1686).

68. Acest fapt a fost recunoscut şi bine exprimat de Couturat (*Logique de Leibniz*, 1901, p. 214). Pe de altă parte, Russell a negat că Leibniz a susţinut ideea „că diferenţa dintre necesar şi contingent se referă în esenţă la limitele noastre umane şi nu există pentru Dumnezeu”. „Tot ce este caracteristic lui Leibniz depindea de natura în ultimă instanţă ireductibilă a opoziţiei dintre propoziţiile existenţiale şi necesare” (*op*. *cit*. 1901, 61-62). Totuşi, aşa cum vom vedea, Leibniz a afirmat categoric şi în mod repetat opinia pe care Russell crede că e imposibil să o fi susţinut. Este adevărat că el a spus deseori lucruri care par, şi luate în sens literal chiar sînt, inconsecvente cu această părere; iar acestea sînt mai „caracteristice” într-un sens, şi anume prin faptul că fac sistemul lui să pară diferit de cel al lui Spinoza. Dar el a avut motive nonfilozofice evidente pentru a folosi astfel de expresii; şi ele pot fi interpretate într-un sens „pickwickian” care le-ar armoniza cu teza citată mai sus. Dimpotrivă, Leibniz nu putea avea nici un motiv să susţină această din urmă opinie dacă nu credea în ea; este de fapt clar că el o considera şi adevărată, şi fundamentală; iar felul în care Leibniz a formulat-o nu poate fi interpretat în nici un sens care ar admite „natura în ultimă instanţă ireductibilă dintre propoziţiile existenţiale şi necesare”. Russell greşeşte, cred, şi atunci cînd afirmă că există o distincţie ultimă la Leibniz între necesar şi *a priori* (*op*. *cit*., 231). Vezi *Opuscules* etc. (1903), 518.

69. *Modesta disquisitio*, 27-67. Vezi şi eseurile latine ale lui D. Straehler (1727) şi Chr. Langhansen (1727), care ambele îi critică pe Leibniz şi pe Wolff drept „pseudo-defensores contingentiae”. Straehler observă că însuşi principiul raţiunii suficiente însemna pentru Leibniz faptul că fiecare

propoziţie adevărată este – iar de către o inteligenţă perfectă este înţeleasă ca – reductibilă la adevăruri „primitive” sau „identice” (p.37).

70. Art. *Leibnizianisme*.

71. Art. „Suffisante raison”, *passim*.

72. *Philos*. *Schriften*, VII, 303, 305, 310.

73. Pentru o negare a ideii că esenţele finite au de la sine o tendinţă către existenţă vezi Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, sec. 2.

74. Un scriitor de la începutul secolului al XVII-lea, Matthew Barker, răsturnase, e-adevărat, raţionamentul obişnuit, deducînd existenţa lui Dumnezeu din necesitatea unui Lanţ al Fiinţei complet, mai degrabă decît Lanţul Fiinţei din existenţa lui Dumnezeu: „Aceste gradaţii ale naturii sînt numite de învăţaţi Scara Naturii; şi trebuie să ajungem la un vîrf al Scării, nu să urcăm *ad infinitum*, ci să ajungem la infinitate, care este Dumnezeul Infinit... unde sînt grade de perfecţiune, acolo trebuie să existe cea mai mare perfecţiune şi ce poate fi ea altceva decît Dumnezeu, care este *Optimus et Maximus*, care este Fiinţa Supremă şi prima Perfecţiune” (*Natural Theology* [1674], 27). în esenţă, acelaşi argument a fost recent formulat în mod independent de profesorul W. H. Sheldon, *Philos*. *Rev*. (1923), 355 ş. urm.

298

NOTE

NOTE

299

75. *Philos*. *Schriften*, VII, 304; vezi 303: „Este foarte evident faptul că, din infinitele combinaţii ale posibilelor şi infinitul număr de serii, una există *per quam plurimum essentiae seu possibilitatis producitur ad existendum* (prin care apare fie mai multă esenţă, fie o mai mare posibilitate de a exista), vezi şi Couturat, *op*. *cit*. (1901), 226.

76. *Philos*. *Schriften*, VII, 290; vezi şi 304 şi Couturat, *op.cit.*, 224-225.

77. *Monadologia*, 54, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. Constantin Floru.

78. *Philos*. *Schriften*, VII, 195.

79. *Philos*. *Schriften*, VII, 290-291.

80. *Ibid*., III, 573.

81. *Ibid*., I, 331; vezi VII, 289: *Dicipotest omne possibile existiturire*, *prout scilicet fundatur in Ente necessario* (Se poate spune că orice e posibil va exista, desigur, în măsura în care se întemeiază în Entitatea necesară).

82. *Ibid*., VIII, 304.

83. Un exemplu extrem este *Tentamen Anagogicum* (*Philos*. *Schriften*), VII, 270 ş. urm.

84. Russell pare să piardă în mod ciudat din vedere sensul acestei chestiuni atunci cînd scrie: „Este greu de spus de ce Leibniz susţine că substanţele formează o serie continuă. După cîte ştiu, el niciodată nu oferă nici măcar umbra unui temei în afară de faptul că o astfel de lume îi pare mai plăcută decît una cu goluri” (1901, p. 65). Temeiul, cum a fost indicat mai sus, este acelaşi cu temeiul pentru a crede că *există* într-adevăr temei pentru toate – anume că alternativa ar fi o lume guvernată de întîmplare. Aversiunea lui Leibniz faţă de ultima presupunere este, fără îndoială, aşa cum am sugerat, pragmatică în fond, dar nu este lipsită de inteligibilitate, nici pur arbitrară. Dacă am presupune că există o singură verigă lipsă în Lanţul Fiinţei, atunci, conform logicii sale, Universul ar apărea chiar numai prin aceasta iraţional şi, prin urmare, complet nedemn de încredere.

85. în comentariul său asupra cărţii lui King, Leibniz aprobă în mod deschis acest argument (*Philos*. *Schriften*, VI, 172-173).

86. Unul din argumentele împotriva spaţiului real este el însuşi derivat din principiul raţiunii suficiente; vezi a treia scrisoare a lui Leibniz către Clarke (*Philos*. *Schriften*, VII, 364).

87. El se opune, de asemenea, ideii existenţei vidului pe temeiul identităţii indiscernabilelor. între două regiuni de spaţiu gol nu ar fi nici o diferenţă, şi de aceea *nu* ar fi regiuni distincte. Adepţii existenţei vidului presupun că ele diferă „*solo numero*, ceea ce e absurd". (*Opuscules* etc., ed. Couturat, 1903, p. 522).

88. Cf. *Philos*. *Schriften*, IV, 368; VII, 363; şi A *Collection ofPapers*, 103.

89. *Math*. *Schriften*, ed. Gerhardt, III, 565; tradusă de Latta în *The Monadology* etc. (1925), 257.

90. *Opuscules* etc. (1903), 522.

91. *Nouveaux Essais*, III, 6, 12.

Note la Prelegerea a Vi-a

1. *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, cap. VI, § 12, ed. cit. Spre deosebire de Leibniz, Locke nu insistă asupra necesităţii apriorice a plenitudinii şi continuităţii lanţului; teoria e pur şi simplu „probabilă" (*ibid*.).

2. Addison îl citează pe „dl Locke" în sprijinul acestei afirmaţii.

3. King, *Essay on the Origin ofEvil* (ed. lui Law, 1732), 143 n.

4. *Libri sententiarum*, II, 1, 8.

5. *De sapientia veterum* în *Works*, ed. Ellis şi Spedding, VI, 747.

6. Abbadie, *Trăite de la verite de la religion chretienne*, publicat în 1684, ediţia a Vil-a (1729), I, 95.

7. *On ne trouverait plus d'animauxferoces*, *que dans lesforets reculees*, *et on les reserverait pour exercer la hardiesse*, *la for ce et l'adresse du genre humain*, *par unjeu qui representerait la guerre*, *sans qu'on eutjamais besoin de guerre veritable entre les nations* (Nu am mai întîlni animale feroce decît în pădurile îndepărtate, le-am păstra pentru a exersa rezistenţa, forţa şi îndemînarea speciei umane printr-un joc ce ar reprezenta războiul, ca să nu mai avem vreodată nevoie de un război veritabil între naţiuni), *Trăite de l'existence de Dieu*, I, 2.

8. Citat în Mornet, *Les Sciences de la nature en France au 18e siecle* (1911), 149 ş. urm. unde pot fi găsite numeroase exemple bine alese ale acestor absurdităţi.

9. *Dialogo di due massimi systemi*, III, 400.

10. *Antidote against Atheism*, II, cap. 9, 8.

11. *Principia*, III, 3.

12. *Leibniz*, *Philos*. *Schriften*, I, 150.

13. *Fragments* etc. în *Works* (1809), VIII, 169.

14. *Ibid*., 232. Cf., de asemenea, *Fragments*, LVI, *ibid*, 288-289; „Dacă atributele divine ar fi cerut să nu existe rău fizic sau moral, omul ar fi fost în mod vizibil cauza finală a unei lumi făcute numai pentru folosul său şi pentru a servi drept locul fericirii lui. Această lume ar fi fost în mod vizibil cauza finala a Universului. Toate planetele s-ar fi rotit supuse în jurul planetei noastre, iar înseşi stelele fixe nu ar fi servit altui scop decît aceluia de a licări noaptea şi de a ne împodobi firmamentul.” Pasajul este amplificat şi versificat de Pope, *Essay on Man*, I, versurile 130-140. Cel mai ascuţit atac la adresa teleologiei antropocentrice din secolul al XVIII-lea este al şaselea discurs al lui Voltaire din *Essai sur l'homme* (1783).

15. Cf., de asemenea, poezia lui John Hawkesworth, *Moartea lui Arachne* în Suplimentul lui Pearch la *Collection ofPoems* a lui Dodsley, 4 voi., 1783, voi. III, 183.

16. Locke, *loc*. *cit*.

17. Addison, *Spectator*, *loc*. *cit*. Cf. şi Bolingbroke, *Fragments* în *Works* (1809), VIII, Fragment 44, 186.

18. *The Petty Papers*, ed. de Marchizul de Lansdowne (1927), II, 24, 32. Principala incursiune în filozofia pură a lui Petty a fost schiţa-eseu despre „Scara creaturilor”, pe care nu a publicat-o. El a crezut că a descoperit această idee independent de alţii, ceea ce e extrem de improbabil.

19. *Essays upon Several Subjects in Prose and Verse Written by the Lady Chudleigh* (1710), 123.
20. *Spectator*, Nr. 621, 17 nov. 1714.
21. *Philosophical Miscellanies*, tr. englezească (1759) 107 ş. urm.
22. *Fragments* etc, *Works*, voi. VIII, 173; ef. *id*., 279. Pentru aceeaşi idee la Young, vezi mai sus, p. 139. Aşa cum am observat în Prelegerea a IV-a, această speculaţie fusese anticipată de Cusanus.
23. *Essay on Man*, Ep. II, versurile 31-34.
24. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), 133. Nu e imposibil ca sugestia acestei teorii să fi ajuns la Kant de la Bolingbroke prin Pope, pe care îl citează cu admiraţie pe aceeaşi pagină şi de la care ia motourile celor trei Părţi ale tratatului despre cosmologie. Nu ar fi exagerat dacă spunem că o mare parte din cosmologia lui Kant este o amplificare şi o extindere în proză a „filozofiei" Epistolei I din *Essay on Man*.
25. *Ibid*.
26. *Ibid*. 129-133.
27. *Ibid*., 134. Kant a considerat, de asemenea, probabil ca „aceeaşi cauză", adică superioritatea constituţiei lor fizice, să dea locuitorilor acestor planete o durată a vieţii mult mai lungă decît cea a omului; *ibid*., 136-137.
28. *Contemplation de la Nature*, ediţia a Ii-a (1769), I, 23-24. Chiar dincolo de cele mai înalte lumi planetare, adaugă Bonnet, se ridică „ierarhiile cereşti", *ibid*., p. 84.
29. *Fragments or Minutes of Essays*, în *Works* (1809), VIII, 168-169. Cf. 346: „Cînd privim la alte animale inferioare discernem o distanţă, însă o distanţă foarte măsurabilă între noi şi ele."
30. *Fragments* etc; *Works*, VIII, 231.
31. *Essay on Man*, I, versurile 207-210, 221-232.
32. *Ibid*., III, versurile 151-156.

33. Soame Jenyns, *Disquisitions on Several Subjects*, I, „On the Chain of Universal Being” în *Works*, ed. din 1790, 179-185.

34. *Ibid*.

35. *Essay on Man*, Ep. II, versurile 3-10, 13-18.

36. *Gedanken tiber Vernunft*, *Aberglauben und Unglauben*.

NOTE

301

37. *Ueber den Ursprung des Uebels*, III.

38. *Essay on Man*, I, versurile 189-192.

39. Pentru ilustrări suplimentare ale acestei atitudini ef. „Pride in Eight-eenth Century Thought”, *Mod*. *hang*. *Notes* (1921), 31 ş. urm. Montaigne scrisese în *Apologia lui Raimond Sebond*: „La presomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les crea-tures, c'est l'homme,.. et la plus orgueilleuse.” (îngîmfarea este boala noastră naturală şi originală. Cea mai nefericită şi fragilă dintre toate fiinţele este omul,.. şi cea mai orgolioasă.) Aceasta fusese o temă favorită a lui La Bruyere şi La Rochefoucauld, deşi ei se ocupaseră mai degrabă de ubicuitatea individului decît de mîndria rasială; iar numeroasele serii de „satire împotriva omului” din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea găsesc în mîndria omului cea mai de seamă absurditate a sa.

40. *Nature and Origin ofEvil* (1757), 124-126.

41. *Ibid*.

42. *Ibid*., 165-167. Argumentul e criticat de dr Johnson în recenzia sa a cărţii lui Jenyns, 1757.

43. R. Shepherd, *Letters to Soame Jenyns*, *Esq*. (1768), 14.

44. *Essay on Man*, IV, versurile 49 ş. urm.

45. *Theodicee*, 246.

46. Notă la King, *Origin ofEvil* ed. din 1732, 156.

47. *A Free Inquiry into the Nature and Origin ofEvil* (1757).

48. Richardson, *Pamela*, ed. Everyman's Library, I, 235. Nu este clar dacă Richardson a compus sau a citat versurile.

Note la Prelegerea a Vil-a

1. Vezi, de exemplu, lucrarea autorului „Rousseau's Pessimist”, *Mod. hang. Notes*, XXXVIII (1923), 449; şi pentru una anterioară, Prior, *Solomon* (1718), o abordare poetică a tezei că „plăcerile vieţii nu compensează nefericirea noastră; vîrsta se furişează în noi pe nesimţite, şi moartea, singurul leac al bolilor noastre, ar trebui aşteptată, nu temută”.

2. *A Free Inquiry into the Nature and Origin ofEvil*, 1757, 60-62. în cea mai mare parte, Jenyns pur şi simplu formulează mai clar şi precis argumentele lui King, Leibniz şi Pope; dar el se deosebeşte de aceştia prin faptul că respinge deschis şi apăsat soluţia libertară a problemei răului moral. Cartea sa a cunoscut o faimă considerabilă, fiind publicată în numeroase ediţii şi tradusă în franceză.

3. *Ibid.*, 104, unde cititorul curios poate să afle, dacă vrea, de ce această opţiune era „necesară” şi cum „înţelepciunea Infinită” s-a folosit de ea.

302

NOTE

NOTE

303

4. Totuşi Voltaire critică în această poezie două tipuri distincte şi esenţial opuse de teodicee: tipul filozofic centrat pe necesitate, pe de o parte, care încearcă să explice ceva ca de exemplu cutremurul de la Lisabona ca fiând: „l'effet des eternelles lois / Qui d'un Dieu libre et bon necessitent le choix” (efectul legilor eterne / Ce trebuie alese de un Dumnezeu liber şi bun) şi tipul teologic şi indeterminist, pe de altă parte, care vedea într-o astfel de catastrofă intervenţii speciale ale divinităţii în pedepsirea alegerii libere de către om a răului moral. Voltaire nu păstrează o clară distincţie în argumentarea sa împotriva acestor două obiective opuse.

5. *Etica*, V, Prop. 6, *ed. cit.*

6. *An Essay on the Origin ofEvil*, de dr William King, tradus din latină cu note şi o disertaţie privind principiul şi criteriul

virtuţii şi originea pasiunilor; de Edmund Law, M. A., Fellow of Christ College, Cambridge. Citez din ediţia a Ii-a, Londra, 1732, menţionată aici ca *Essay*.

1. Datele sînt 1731, 1732, 1739, 1758, 1781.

8. Stephen, *English Thought in the 18'h Century*, II, 121.

9. Bolingbroke îl citează pe King deseori şi cu respect în *Fragments*. Nu văd nici o raţiune suficientă pentru a ne îndoi că *Fragments*, aşa cum sînt publicate ele, constituie, după cum afirma Bolingbroke, o formă oarecum dezvoltată a „notelor care i-au fost comunicate dlui Pope în fragmente, aşa cum au fost scrise" şi utilizate de acesta din urmă în scrierea poemului *Essay on Man*; numeroasele şi exactele paralele verbale între pasajul din *Fragments* şi *Essay* nu pot primi nici o altă explicaţie probabilă (vezi Bolingbroke, *Works*, 1809, VII, 278 şi VIII, 356). Law a scris în prefaţa la ediţia din 1781 la *Essay on the Origin ofEvil*: „Am avut satisfacţia să văd că tocmai acele principii care au fost susţinute de Arhiepiscopul King au fost adoptate de dl Pope în *Essay on Man*." Cînd acest lucru a fost negat de un frate-episcop, Warburton, adversar versat al lui Pope, Law a răspuns referindu-se la mărturia Lordului Bathurst, „care a văzut exact acelaşi sistem în mîna Lordului Bolingbroke, stînd întins în faţa dlui Pope în timp ce îşi compunea *Eseul*"; *şi* a adăugat: „Această chestiune poate fi clarificată eficient ori de cîte ori un cititor va considera că merită să compare cele două opere şi să observe exact cum corespund una cu cealaltă (*op*. *cit*., p. XVII). O astfel de comparaţie ni se pare că ne îndreptăţeşte să credem că Pope s-a folosit direct de opera lui King, ca şi de adaptarea de către Bolingbroke a unei părţi a acesteia. De vreme ce era anul 1730 cînd Pope şi Bolingbroke erau „cufundaţi în metafizică" şi de vreme ce primele trei Epistole fuseseră, pare-se, deja definitivate pînă în 1791 (cf. Courthope, V, 242), probabil că poetul şi mentorul său filozof s-au inspirat din originalul latin, nu din traducerea lui Law. Astfel, aceeaşi teodicee a apărut

aproape simultan în versiunea englezească în proză a lui Law şi în versuri a lui Pope. Despre

. relaţia dintre opera lui King şi *Ueber den Ursprung des Uebels* a lui Haller

(1734), ef. L. M. Price în *Publication of the Modern Language Assoc*. *of America*, XLI (1926), 945-948.

10. *Essay*, I, 208.

11. *Ibid*., 109-113.

12. *Ibid*., XIX. Acest argument a constituit în continuare punctul de pornire a numeroase teodicee create ulterior, unele dintre ele ocupînd un loc în literatură: de exemplu, Victor Hugo considera încă necesar să dedice expunerii sale un număr de versuri în *Les Contemplations* („Ce que dit la Bouche d'Ombre", ed. din 1905, 417 ş. urm.).

13. Vezi sfinţii părinţi citaţi de Sumner în traducerea sa a operei *Christian Doctrine* a lui Milton, 187, n. 4. Perspectiva adoptată de Milton n-a fost însă foarte ortodoxă. Ea fusese respinsă de Toma d'Aquino în *Summa Theol*, I, întreb., 61, răsp. 3; şi de Dante, *Paradisul*, XXIX, 37.

14. King, *op*. *cit*., I, 116. Pentru aceeaşi concepţie a Scării Fiinţei şi a necesităţii caracterului ei complet într-un Univers ordonat, vezi Bolingbroke, *Fragments* (*Works*, 1809, VIII, 173, 183, 186, 192, 218 ş. urm., 232, 363, 364-365).

15. *Op*. *cit*., 137 ş. urm. 129-131, 156. Atît King cît şi Law au oscilat în mod curios, ajungînd în cele din urmă să se autocontrazică atunci cînd s-a pus întrebarea dacă numărul de gradaţii pe Scara Fiinţei este de fapt infinit. Nu este necesar să tratăm acest subiect aici.

16. *Essay*, I, 131. Argumentul poate fi găsit încă la Plotin, *Enn*, UI, 2, 11.

17. *Op*. *cit*., 137.

18. Pentru acelaşi argument la Bolingbroke vezi *Fragments* (*Works*, 1809, VIII, 233, 287 ş. urm., 363, 364-365).

19. *Essay on Man*, Ep. I, versurile 48, 193-194, 241-244. Pentru o ilustrare a difuziunii acestui argument în scrieri avînd cele mai variate subiecte, vezi George Turnbull, *A*

Treatise on Ancient Painting (Londra, 1740), XIII: „Dacă cineva dispreţuieşte Mărimea şi Rangul nostru, ar trebui să observe Bogăţiile şi Plenitudinea care apar în natură atît pe cît ne putem extinde Cercetările; să vadă cum fiecare Fiinţă de pe Scara Vieţii ce poate fi observată de noi îşi are Rangul pe care şi-l merită. Să observe apoi ce necesară este Existenţa unei astfel de Specii ca Omul pentru Plenitudinea ascendentă a Naturii; pentru *Plenitudinea şi Coerenţa ei*; şi să examineze nepărtinitor Alcătuirea noastră şi felul în care ne-a fost pregătită Fericirea; Nivelul înalt pînă la care pot spori Puterile şi Dispoziţiile noastre naturale, îmbunătăţite printr-o bună Educaţie şi cuvenită Sîrguinţă; sau Demnitatea şi Fericirea la care putem ajunge prin Studiul înţelepciunii şi al Virtuţii, în special într-o Societate bine întocmită, căci el va vedea clar că, deşi există un bun motiv să creadă că sînt diferite Ordine de Fiinţe raţionale pe Scara Existenţei, dintre care cea mai de jos este superioară Omului, totuşi el este încununat cu Glorie şi Onoare, este bine aşezat şi are Stăpînire peste multe lucruri.”

304
NOTE
NOTE
305

20. *Essay*, I, 147-149; vezi *Essay onMan*, I, versurile 169-170: „But all subsists by elemental strife, / And passions are the elements of life.” (Toate există prin conflict elementar / Şi pasiunile sînt elementele vieţii.)

21. *Essay*, 1,134.

22. *Ibid*., I, 176. Argumentului privind necesitatea relelor naturale bazat pe principiul plenitudinii i se adaugă acela inspirat de caracterul indispensabil al legilor generale uniforme; de exemplu I, 150, 153, 196-197; vezi *Essay on Man*. I. versurile 145 ş. urm.

23. *Essay*, 1,183-185.

24. J. Clarke, *Discourse concerningNatural Evil* (1719); acelaşi argument apare la Plotin, *Enn.*, III, 2, 15. Goldsmith, printre alţii, îl repetă încă mai tîrziu în secolul al XVIII-lea; vezi ale sale *Essays* (1767), 132 şi un eseu din 1760 retipărit în Crane, *New Essays by Oliver Goldsmith*, 34. Cea mai amplă expunere a sa despre care am ştiinţă, *A Philosophical Survey of the Animal Creation*, *wherein the general Devastation and Carnage that reign among the dijferent Classes of Animals are considered in a new Point ofView*; *and the vast Increase of Life and Enjoyment derived to the Whole from this Institution ofNature is clearly demonstrated*. *Translated from the French*, Dublin, 1770.

25. Este cazul să adăugăm că şi King este la fel de dispus să considere „necesare" şi prin urmare să aprobe şi să justifice rele specifice mai puţin îndepărtate de experienţa arhiepiscopală, cum ar fi „guta, una dintre cele mai chinuitoare boli care ne vizitează" – de care acest optimist convins a fost hărţuit cu cruzime timp de aproape o jumătate de secol şi care i-a adus sfîrşitul, după cum menţionează avocatul său (vezi viaţa lui Sir C. S. King de William King, 1906, 14 *şipassim*). Guta, observă arhiepiscopul într-o manieră deosebită şi total edificatoare, aduce anumite compensaţii care, în ansamblu, întrec suferinţele cauzate: „Cine n-ar îndura-o mai degrabă decît să piardă plăcerea de a simţi? Cei mai mulţi dintre noi ştiu că a mînca anumite feluri de carne şi a se deda la anumite băuturi o vor aduce; şi totuşi vedem că aceasta nu ne împiedică să ne bucurăm de ele, şi considerăm că e mai uşor să îndurăm guta decît să pierdem plăcerea pe care ne-o dau mîncarea şi băutura îndestulătoare" (I, 177). în cele din urmă, rămîne oarecum neclar de ce era un fapt „necesar" *a priori* ca aceste plăceri să poată fi dobîndite doar cu un asemenea preţ.

26. *Essay*, I, 176; vezi şi 148-149. Soame Jenyns se lupta cu aceeaşi dificultate în prefaţa la *A Free Inquiry* etc. în *Works* (1790), II, 6: împotriva argumentului „a fost adusă

doar o singură obiecţie materială: anume aceea că, spre a face loc pentru această necesitate a răului existenţa reală a unei stări paradisiace e reprezentată ca imposibilă vreodată, şi, prin urmare, reprezentarea mozaică a acelei stări este total spulberată". în replica sa, Jenyns sugerează în primul rînd faptul că e îndoielnic dacă „un adevărat creştin trebuie să creadă în acea istorie luată ca atare"; iar în al doilea rînd susţine faptul că istoria mozaică nu oferă descrierea unei „stări primitive de absolută perfecţiune, lipsită de orice rău", de vreme ce „părintele tuturor relelor este unul dintre cele mai importante personaje din acea istorie". în altă parte, Jenyns respinge întreaga presupoziţie primitivistă pe motivul că e incompatibilă cu doctrina necesităţii eterne a relelor pe care le cunoaştem. „Este fals că omul a ieşit perfect, adică înzestrat cu toată perfecţiunea posibilă, din mîinile Creatorului său"; acest lucru putea fi crezut doar de oameni ce nu cunoaşteau originea răului, cu alte cuvinte, de cei care nu înţelegeau că „pe scara fiinţelor trebuie să existe", în toate timpurile, o creatură ca omul, cu toate infirmităţile sale" (*ibid.*, p. 71).

27. *Fragments or Minutes of Essays*, § XVI.

28. *Etica*, I, *ad.fin.*, *ed. cit.*

29. Nu se poate vorbi despre o influenţă a lui King asupra lui Leibniz, sau a lui Leibniz asupra lui King. Deşi *Theodicee* nu a fost publicată pînă în 1710, la opt ani după De *origine mali*, cea mai mare parte a ei a fost scrisă între 1697 şi începutul lui 1705; iar ideile pe care le conţine îi erau de multă vreme familiare lui Leibniz. Cf. prefaţa lui Gerhardt la Leibniz, *Philo-sophische Schriften*, VI, 3-10.

30. „Remarci asupra cărţii despre originea răului publicată de curînd în Anglia", ce însoţesc *Theodicee*, *Philos. Schriften*, VI, 400 ş. urm. Leibniz observă că el este de acord cu King, „doar în privinţa unei jumătăţi a subiectului"; dezacordul se referă mai ales la capitolul lui King despre libertate şi necesitate care (destul de contradictoriu faţă de implicaţiile argumentului său în favoarea optimismului)

afirmă că Dumnezeu a exercitat în crearea lumii un *liberum arbitrium indijferentiae*.

31. *Theodicee*, § 124.

32. *Ibid.*, § 118; ef. remarca lui Toma d'Aquino citată în Prelegerea a III-a despre valoarea a doi îngeri comparată cu aceea a unui înger şi a unei pietre. Kant enunţă acelaşi principiu încă în 1755, variind doar ilustrarea lui; păduchii „pot fi în ochii noştri oricît de neînsemnaţi, cu toate acestea este mai important pentru Natură să conserve această specie decît să conserve un mic număr de membri ai unei specii superioare" (*Allg. Naturgesch.*, 127).

33. *Theodicee*, §§ 120, 10, 124; ef. şi § 213.

34. Pentru această urmare vezi Prelegerea a X-a.

Note la Prelegerea a VIH-a

1. Cîteva dintre subiectele discutate în această prelegere şi în cea următoare au fost interesant tratate într-un articol al lui A. Thienemann, „Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natiirlichen Systems der

Naturkorper aus dem achtzehnten Jahrhundert" („Ierarhia lucrurilor, încercarea unui sistem naturalist al corpurilor fizice în sec. al XVIII-lea") în *Zoologische Annalen* III (1910), 185-275. El include textul unei scrieri germane anonime din 1780, nepublicate anterior, „Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte" („Proiectul unei istorii generale a naturii întocmit conform unei presupuse ierarhii"), în care mineralogia, zoologia, botanica şi teologia acelei epoci sînt folosite în construirea unei amănunţite Scări a Naturii de la „elementul pămînt" pînă la Trinitate.

2. *Op. cit.*, III, Cap, 6 §§ 3, 6. „Prin această esenţă reală eu înţeleg acea alcătuire a oricărui lucru care este fundamentul tuturor acelor proprietăţi împreunate în esenţa nominală şi care coexistă în chip statornic cu esenţa nominală; acea alcătuire proprie pe care o are în sine orice

obiect, fără nici o legătură cu vreun lucru din afară... într-adevăr, cu privire la esenţele reale ale substanţelor, noi bănuim numai existenţa lor, fără să ştim precis ceea ce sînt, dar ceea ce ele leagă mereu de specie este esenţa nominală, fundamentul şi cauza căreia se presupune că sînt esenţele reale" (§ 6). Pasajul este unul din acelea care pune în evidenţă un adevăr în privinţa lui Locke pe care în mare parte istoricii filozofiei nu l-au observat – aceea că în epistemologia sa el este esenţialmente platonic. în cazul lucrurilor materiale totuşi, Locke confundă distincţia logică dintre relaţii de inerentă necesară sau doar contingenţă a atributelor, pe de o parte, cu distincţia metafizică dintre calităţi primare şi secundare şi cu cea fizică dintre materia perceptibilă şi componentele insensibil de mici ale materiei (*Ibid*. § 2).

3. *Ibid*., § 20.

4. *Ibid*., §§37, 38, 27.

5. *Ibid*., § 27.

6. *Ibid*., § 36.

7. *Histoire naturelle*, I (1749), 12, 13, 20, 38. *S*.*Ibid*.,*Xll*(*n65*),*l*.

9. Despre sterilitatea hibrizilor Buffon scrie: „Acest punct este cel mai fix pe care îl avem în istoria naturală. Toate celelalte asemănări şi diferenţe pe care le observăm comparînd vieţuitoarele una cu alta nu sînt nici reale, nici sigure, prin urmare, aceste intervale sînt singurele linii de demarcaţie care vor fi găsite în opera noastră" (*Hist*. *nat*., XIII, *loc*. *cit*).

10. *Contemplation de la Nature* (ed. a Ii-a, 1769), I, 28.

11. Din prezentarea lui Goldsmith a cărţii lui R. Brookes, „A New and Accurate System of Natural History", în *The Monthly Review*, XXIX (octombrie, 1763), 283-284.

12. Thomas Sprat, *The History ofthe Royal Society* (1667), 110.

13. *Encyclopedie*, art. „Cosmologie".

14. Sander, *Ueber Natur und Religion* (1779), II, 193, citat în Thienemann, *op. cit.*, 235.

NOTE

307

15. Giinther, *Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert*, 30.

16. Publicată de Lonnberg în a sa *Cari von Linnee und die Lehre von den Wirbeltieren*, 1909. îi sînt îndatorat lui Thienemann pentru semnalarea acestei opere, *op. cit.*, *221*. Folosirea expresiei „rudele omului" nu poate fi luată cu siguranţă drept o aserţiune a identităţii descendenţei, dar acela este cel mai natural înţeles al său în limbajul lui Linnaeus.

17. *The Lay Monastery*, de Blackmore şi Hughes {*The Lay Monk*, ed. a Ii-a) (1714), 28. Cf. remarca lui Sir John Ovington, *Voyage to Surat* (1696), citată de R. W. Frantz în *Modern Philology* (1931), 55-57: hotentoţii sînt „chiar Opusul rasei Umane,.. astfel încît, dacă există vreo legătură între un Animal Raţional şi un Animal, atunci hotentotul este cel mai bun candidat pentru acea specie". Sir William Petty remarcase şi mai devreme, în legătură cu „Scara Creaturilor", că „par să existe doar pentru om mai multe specii" şi se referă la „negrii care locuiesc în zona Capului Bunei Speranţe ca fiind cei mai asemănători cu dobitoacele dintre toate Felurile de Oameni cu care călătorii noştri sînt familiarizaţi" (*The Petty Papers*, 1927', II, 31). La mijlocul secolului Soame Jenyns citează, de asemenea, printre dovezile continuităţii Lanţului Fiinţelor, felul în care raţiunea „la cîine, maimuţă şi cimpanzeu se leagă atît de strîns cu gradul inferior al acelei calităţi prezente la om" – exemplificat şi aici de „brutalul hotentot" – „încît ele nu pot fi uşor distinse una de alta".

18. Cf. articolul „The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality", *Modern Philology* (1923) şi „Monboddo and Rousseau", *ibid*. (1933); Rousseau, *Second*

Disc, nota j; Monboddo, *Origin and Progress ofLanguage*, ed. a Ii-a, I (1774), 269 ş. urm.

19. *Contemplation de la Nature*, III, cap. 30. Pentru că pasajul a fost adăugat ca notă de subsol la ediţia din 1781, Bonnet poate că l-a citit pe Rousseau sau pe Monboddo; ultimul atribuise calităţi mentale şi morale similare urangutanului.

20. Ecouchard-Le Brun, *De la Nature*, *chant troisieme*. *L'homme des bois* era, desigur, urangutanul, aceasta fiind traducerea acceptată a numelui său malaiezian. Fusil vede în a sa *La poesie scientifique* în aceste rînduri o exprimare a „marii legi a schimbării şi evoluţiei"; aici „pentru prima oară, poezia încearcă să cînte epicul vieţii aşa cum îl concepe ştiinţa modernă". Dar, aşa cum se întîmplă atît de des în scrieri ale acestei perioade, este imposibil să fii sigur dacă poetul vorbeşte despre o secvenţă temporală de etape ale evoluţiei sau pur şi simplu despre „trepte" consecutive, adică trepte pe Scara Fiinţelor; ultima variantă pare mai probabilă. Chiar dacă poetul francez poate fi creditat cu prima concepţie, el fusese deja anticipat de Akenside (vezi mai jos, Prelegerea a IX-a).

21. M. R. Werner, *Barnum* (1923), 59.

22. Cf. Dobell, *Antony van Leeuwenhoek and his „Little Animals"* (1932); P. de Kruif, *The Microbe Hunters* (1926); S. Wood, „Leeuwenhoek and his 'Little Beasts'„, *Quarterly Review* (1933).

23. *Experimental Philosophy*, *in Three Books*... de Henry Power, doctor în fizică, Londra, 1664. îi sînt îndatorat pentru acest pasaj lui Marjorie Nicolson, doctor la Smith College, al cărei studiu comprehensiv despre această perioadă a istoriei ştiinţei şi a repercusiunilor sale le va deveni accesibil, sperăm, tuturor studenţilor interesaţi. O prelegere anterioară a descoperirilor cu ajutorul microscopului în toate cele „trei regnuri ale spiritului universal (vegetal,

animal şi mineral)” se găseşte în prefaţa lui T. Mayerne la *The Theater oflnsects or Lesser Living Creatures* de Thos. Moufett, 1634. Creaturile invizibile cu ochiul liber „sînt toate o mărturie a Puterii infinite a Creatorului Suprem al tuturor lucrurilor”. Cf. şi Pascal, despre cele infinit de mici, *Pensees*, 72.

24. *Troisieme soir*. Argumentul a fost reluat de King în *Origin ofEvil*, I, 157.

25. Relaţia acestor supoziţii cu naşterea modernă, înnoirea şi dezvoltarea teoriei germenilor ce determină boala se află în afara limitelor acestei istorii. (Această teorie a fost sugerată în Antichitate ca o explicaţie pentru malarie de către Varro, *De re rustica*, II, 12, 2.) Dar este cît de cît important de notat că teoria a fost propusă de Sir William Petty în 1677 pentru a explica maniera de răspîndire a ciumei: „Nu există o ipoteză mai bună prin care să înţelegem felul în care atîtea mii de oameni sînt decimaţi în scurt timp de boala numită ciumă, decît să ne imaginăm că acelaşi lucru este făcut de Milioane de Animale invizibile, care călătoresc din Ţară în Ţară, chiar şi ieşind din Africa şi intrînd în Anglia” (*The Petty Papers*, II, 29). Petty era predispus în mod natural la o astfel de ipoteză prin credinţa sa în completitudinea „Lanţului Fiinţelor”.

26. *Loc*. *cit*.

27. Un număr de alte pasaje de acelaşi gen pot fi găsite în scrieri din secolul al XVIII-lea de mai tîrziu: de exemplu, Heriry Baker, *The Micro-scope Made Easy*... (1742), pp. 306-309 (în parte împrumutat de la Addison şi Locke) şi a sa *Enployment for the Microscope* (1753); *An Account ofăome New Microscopical Discoveries*... (1745) (? de John Turberville Needham); George Adams, *Micrographia Illustrata*... ediţia a Ii-a (1747). John Hill, *Essays in Natural History and Philosophy*. *Containing a Series of Discoveries by the Assistance of Microscopes* (1752) şi *Essays on the Microscope* (1798) de mai tînărul George Adams. Atenţia mi-a fost atrasă asupra acestor eseuri tot de dr Nicolson.

28. *The Seasons*: *Summer* (1727).

29. *Critica raţiunii pure*, cap. „Despre folosirea regulativă a Ideilor raţiunii pure”, pp. 483-498; Ed. IRI, Bucureşti; 1994, trad. Nicolae Bagda-sar si Elena Moisuc.

NOTE *Note la Prelegerea a IX-a*

309

1. John Clarke, *A Defence ofDr*. [Samuel] *Clarke's Demonstration of the Being and Attributes ofGod* (1722), 56.

2. Joseph Clarke, *A Further Examination ofDr*. *Clarke's Notions ofăpace* etc. (1734), 166.

3. Pluche, *Histoire du Ciel* (ed. din 1759), II, 391-392.

4. *Three Physico-Theological Discourses* (ediţia a III-a, 1713), 149. Ray adaugă că această opinie filozofică este susţinută de Biblie: „Că este adevărat reiese din faptul că ea (Providenţa) a arătat atîta grijă adăpostind toate Animalele de Uscat în Arcă în Timpul Potopului.”

5. *The Universal Beauty*, III, 98 ş. urm.

6. *The Immortality of the Soul*, II, cap. 17, 7; ef. şi III, cap. 1, 3, 5.

7. *Spectator*, No. 111,7 iulie 1711.

8. *Philos*. *Schriften*, ed. Gerhardt, VI, 606.

9. *An Essay on the Origin of Evil* (ed. din 1732), 121-122. Despre aceeaşi concepţie în opera de mai tîrziu a lui Law, *Considerations on the State of the World* etc. (1745), ef. R. S. Crane, „Anglican Apologetics and the Idea of Progress”, *Mod*. *Philology*, XXI (1934), 349.

10. A fost citată versiunea din 1713 a lui Toland.

11. *Philos*. *Schriften*, VII, 309. Cf. şi pasajele din ultima lucrare citată a lui Law.

12. *In einem unaufloslichen unendlich feinen Bande*. („într-un şir neîntrerupt nesfîrşit de subţire.)

13. *Versuch u'ber das erste Prinzipium der Moral* (1772).

14. *Dict*. *philos*., ediţia (1764), art. „Chaîne des etres crees”.

15. Voltaire ridică aceeaşi obiecţie mai pe scurt într-o notă la al său *Poem despre dezastrul Lisabonei*, 1755, în care confundă în parte – aşa cum a făcut şi Pope înaintea lui – concepţia lanţului cauzalităţii (*chaîne des evenements*) cu Lanţul Fiinţelor. Dar în privinţa celui din urmă el observă în nota sa din 1756:

„Lanţul nu este un *plenum* absolut. Este un fapt demonstrat că revoluţiile corpurilor cereşti au loc într-un spaţiu care nu opune rezistenţă. Nu tot spaţiul este plin. Prin urmare nu există o serie (*suite*) de corpuri de la atom pînă la cea mai îndepărtată stea; pot exista prin urmare intervale imense între fiinţele raţionale, ca şi între fiinţele iraţionale. Nu putem fi deci siguri că omul se plasează în mod necesar într-una din verigile care se leagă unele de altele într-o succesiune neîntreruptă."

16. *Il fautprendre unparti*, cap. IV.

17. A *Review of a Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (de exemplu, a cărţii lui Soame Jenyns), 1757. Prezentarea a apărut iniţial în *The Literary Magazine* şi a fost retipărită în formă de pamflet. Johnson părea

că nu cunoaşte istoria concepţiei Lanţului Fiinţei; el se referă la acesta ca la „Scara Arabă a Existenţei".

18. *Ibid*.

19. *Nouveaux Essais*, III, VI § 12: „Qu'il y ait des creatures mitoyennes entre celles qui sont eloignees, c'est quelque chose de conforme â cette meme harmonie, quoyque ce ne soit pas toujours dans un meme globe ou systeme" (Faptul că ar exista fiinţe intermediare între cele care sînt depărtate este conform cu această armonie, chiar dacă ele nu se află întotdeauna pe acelaşi glob sau în acelaşi sistem). *Philos*. *Schriften*, V, 286.

20. *Oeuvres de Maupertuis*, I, (1752), 35-36.

21. Adoptarea de către Leibniz a concepţiei transformiste „într-o forfnă rudimentară" este recunoscută de E. Râdl,

Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17ten Jahrhunderts, I, 72, de Buchenau şi Cassirer, *Leibniz*: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II (1906), 26 şi de Thienemann, *Zool*. *Annalen*, III, 187.

22. *Op*. *cit*. ed. din 1749, p. 41; „credibile est per magnas illas mutationes etiam animalium species plurimum immutatas" (este demn de crezare că în acele mari transformări speciile de animale înseşi au rămas neschimbate).

23. Citat de Râdl, *Geschichte der biologischen Theorien*, I, 71. Aici totuşi Leibniz admite încă posibilitatea „speciilor naturale", dar insistă că determinarea pe care noi le-o dăm este „doar provizorie şi în acord cu limitele cunoştinţelor noastre". Cu toate acestea, numărul acestor specii a fost evident mult redus, iar descendenţa celor mai multe forme, în mod obişnuit considerate specii diferite de strămoşii comuni care diferă foarte mult de majoritatea descendenţilor lor, este de asemenea implicată.

24. *Miscellanea Berolinensia*, I, 1710, 111-112.

25. Scrisoare către Bourget (1715), *Philos*. *Schriften*, III, 593.

26. *Ibid*., III, 582.

27. *De rerum originatione radicali* (1697) în *Philos*. *Schriften*, VII, 308. „In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operam divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad maiorum semper cultum procedat, quemadmodum nune magna pars terrae nostrae cultum recepit et recipiet magis magisque... Et quod obiici posset: ita oportere ut Mundus dudum factus fuerit Para-disus, responsio praesto est: etsi multae iam substantiae ad magnam perfec-tionem pervenerint, ob divisibilitatem continui in infinitum, semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad maius me-liusque et, ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri."

Acest punct de vedere fusese deja exprimat mai pe scurt de Leibniz într-o scrisoare către Electora Sofia (4 nov. 1696): „De vreme ce nu există nimic în afara Universului care să-l împiedice să facă aşa, rezultă în mod necesar că Universul se dezvoltă şi avansează continuu” (*Werke*, ed. Kopp,

NOTE

311

1873, VIII, 16). Trebuie adăugat că există alte pasaje în Leibniz care sînt dificil, dacă nu imposibil de reconciliat cu acestea şi că perspectiva sa asupra acestei chestiuni nu era lipsită de oscilaţii. Cf. *Philos*. *Schriften*, IV, 344 şi *Nouveaux Essais*, III, IV. Pentru discuţii recente asupra evoluţionis-mului lui Leibniz vezi L. Davile, *Leibniz historien* (1909); K. Ufermann, *Untersuchungen u'ber das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 75-92; A. Fischer”*Sein' und*,*Geschehen' bei Leibniz* (1929), 132.

28. Schiţă de scrisoare către Arnauld, 28 nov. – 8 dec. 1686, *Philos*. *Schriften*, II, 75; trad. în Montgomery, Leibniz: *Disc*. *on Metaphysics* etc, 155.

29. *Philos*. *Schriften*, III, 579.

30. *Monadologia*, § 74, *ed*. *cit*.

31. *Ibid*., *75*, *ed*. *cit*.

32. *Philos*. *Schriften*, VI, 152.

33. *Werke*, ed. Kopp., VIII, 15-16.

34. Cf. scrisoare către Arnauld, 30 apr. 1687, *Philos*. *Schriften*, II, 99; trad. în Montgomery, *op*. *cit*., 195.

35. *Werke*, ed. Kopp, *op*. *cit*.

36. Dintr-un fragment nepublicat anterior citat de J. Baruzzi, *Leibniz* (1909), 296.

37. Recent, în lucrarea sa *Spinoza and Time*, S. Alexander a încercat o temporalizare oarecum analoagă a metafizicii lui Spinoza care, aşa cum am văzut, nu este, în privinţa principiilor raţiunii suficiente şi plenitudinii, esenţial diferită de aceea a lui Leibniz. Dar aceasta e considerată a fi o

reconstruire a doctrinei lui Spinoza, în timp ce Leibniz şi-a reconstruit-o pe a sa.

38. *Night Thoughts*: Noaptea a noua.

39. R. D. Havens, *The Influence of Milton in the English Poetry of the Eighteenth Century*, 386.

40. *Pleasures oflmagination*, ed. I, Cartea I, 1744.

41. *Ibid*., Cartea a Ii-a.

42. Aproximarea evoluţionismului de către Akenside a fost deja subliniată de G. R. Potter, „Mark Akenside, Prophet of Evolution", *Modern Philology*, XXIV (1926), 55-64.

43. *Pleasures oflmagination*, ediţia a Ii-a, Cartea a Ii-a, 1765.

44. *Allgemeine Naturgeschichte*, 1755, ediţia a IV-a, 7.

45. *Ibid*., 87.

46. *Ibid*., *23*.

47. *Ibid*., 82.

48. *Ibid*., 84.

49. *Ibid*., 87-88.

50. *Ibid*., 90-91. într-un pasaj (p. 91), Kant pare să sugereze în mod contradictoriu că această lege a ciclurilor alternative de evoluţie şi disoluţie

se aplică şi la întregul sistem cosmic: va veni în cele din urmă timpul cînd chiar şi marele sistem din care fac parte stelele fixe se va transforma în haos, după încetarea mişcărilor sale. „Dar probabil că el se referă la stelele fixe care există deja şi sînt vizibile pentru noi; înainte ca sistemele pe care le compun să-şi atingă sfîrşitul, la limitele mai îndepărtate ale creaţiei, în regiunea ocupată de materia încă fără formă, „Natura avansează continuu extinzîndu-şi mai departe planul său de revelare a divinităţii şi umplînd eternitatea şi spaţiul cu minunile sale" (*ibid*.).

51. Asupra acestor probleme, vezi articolul meu „Some Eighteenth Century Evolutionists", *Popular Science Monthly*, 1904, 238 ş. urm. şi 323 ş. urm.

52. *Op. cit.*, Partea I, cap. 6. Pentru un pasaj similar vezi Delisle de Sales, *Philosophie de la Nature*, ediţia a III-a, 1777,1, 215: este raţional să presupunem că natura „a parcouru succesivement tous les degres de la grande echelle" (a parcurs succesiv toate gradele marii scări).

53. *De la Nature*, voi. I, a apărut în 1761; II în 1763; III şi IV în 1766, cu noi ediţii ale primelor două volume. Un al cincilea volum a fost adăugat în 1768, menţionat mai ales cu subtitlul său: *Vue philosophique de la gradation naturelle desformes de Vetre*, *Les Essais de la Nature qui apprend â faire l'homme*. (Perspectivă filozofică a gradaţiei naturale a formelor fiinţei, încercările Naturii care învaţă să îl creeze pe om.) O succintă operă, *Parallele de la condition et desfacultes de l'homme avec la condition et les facultes des autres animaux* (Paralelă a condiţiei şi facultăţilor omului cu condiţia şi facultăţile celorlalte animale), a fost publicată în 1770 ca o traducere din engleză; nu ştiu dacă există un original englez.

54.' *De la Nature*, III, 182.

55. *Ibid.*, 183.

56. *Ibid.*, 183-184.

57. *Eseu asupra intelectului omenesc*, III, cap. 6, § 12. Prima mare carte modernă de istorie naturală descriptivă, *Historia animalium* a lui Gesner (1551-1587), în volumul al patrulea (în traducerea germană *Fischbuch* [1598], 104 ş. urm.) îl indusese pe *homo marinus* printre locuitorii adîncului, folosindu-se de mărturia unor martori demni de încredere, şi prezentase figurine din lemn ale acestor creaturi, inclusiv a unui *episcopus marinus*; şi credinţa în acestea, fiind sprijinită aşa cum se părea atît de principiul plenitudinii, cît şi de presupusa mărturie a multor observatori, a putut pretinde o anumită respectabilitate pînă spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Vezi De Maillet, *Telliamed*, 1748, trad. engl. 1750, 230-244; Delisle de Sales, *Philos. de la Nature*, ediţia a III-a, 1777,1.

58. *Origin and Progress ofLanguage*, ediţia a Ii-a, I, 269. Aşa cum am văzut, aceasta a fost o interpretare greşită a lui Aristotel.

59. *Op. cit.*, I, 25.

60. *Ibid*.

NOTE

313

61. *Ibid*.

62. *Ibid*. Trebuie remarcat că pentru Robinet „perfectibilitatea" nu implică doar progres. El a susţinut în această perioadă doctrina, căreia îi este dedicată o mare parte din primul său volum, că fiecare bine este însoţit de un rău elementar şi că suma lucrurilor bune şi a celor rele este de aceea egală şi constantă.

63. *De la Nature*, III, 142-143.

64. *Pensees sur V interpretation de la Nature*, § LVIII.

65. *De la Nature*, V. 148.

66. *Ibid*., IV, l-2.

67. *Ibid*., 4-5.

68. Am propus acest termen, care pare a fi o adăugire necesară la vocabularul filozofic, la *Al Şaselea Congres Internaţional de Filozofie*; vezi *Journal of Philosophical Studies*, II (1927).

69. *Ibid*., IV, 11-12. Prin aceasta şi „prin includerea printre animale a fosilelor, semimetalelor, aerului, focului" etc, Robinet „s-a aventurat, după cum afirmă sau se laudă, mai departe decît orice naturalist înainte" de el; dar el repetă cu destulă îndreptăţire că, făcînd aceasta, urmează doar aceleaşi principii ca şi ceilalţi. „Ils ont etabli les premises dont j'ai tire la consequence qui semble si surprenante; et de quoi pourrait-on me blâmer, si elle est legitimement deduite?" (Ei au stabilit premisele din care eu am suferit consecinţa care pare atît de surprinzătoare; şi de ce aş putea fi eu învinuit dacă ea este corect dedusă?" (*ibid*., IV, 211).

70. *Ibid*., IV, 17.

71. Cf. deex. IV, 78-79.
72. *Pensie sur Vinterpretation de la Nature*, § XII.
73. *De la Nature*, IV, 17-18.
74. *Ibid.*, V, 6.
75. *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idei despre o filozofie a istoriei umanităţii), 1784-1791, cartea a V-a, cap. 1. Herder găseşte totuşi identitatea de formă fundamentală doar în regnul animal. Acelaşi capitol este plin de ideea Lanţului Fiinţei ca o „serie ascendentă de forme".
76. Din poezia *Athroismos* (1819). Pentru elaborarea de către Goethe a concepţiei, vezi ale sale *Versuch tiber die Gestalt der Tiere* (1790) şi *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie* (1795). în cea de-a doua operă, de exemplu, Goethe insistă asupra importanţei pentru zoolog de a recunoaşte „o reprezentare generală, în care ar fi cuprinsă pe cît posibil totalitatea animalelor şi conform căreia fiecare animal ar fi descris într-o anumită ordine... Deja din această idee generală a prezentării unui tip rezultă însă că nici un animal luat izolat nu poate fi prezentat ca o formă de comparaţie; nici o parte nu poate fi luată ca model pentru întreg... Dacă am analiza, spre exemplu, la un tip general descris diferitele părţi ale

tipurilor celor mai desăvîrşite, care sînt mamiferele, am constata că scara evoluţiei naturale este limitată prin această analiză; dar, avînd în vedere diversitatea segmentelor acestei scări şi modificabilitatea acestora, putem afirma că transformările unui tip devin practic infinite" (în germ. în orig. – *n. t.*). Bucuria pricinuită lui Goethe de descoperirea acestei idei în timpul călătoriei sale în Italia se poate vedea dintr-o scrisoare adresată dnei von Stein, la 10 iulie 1786: el ar vrea să „împărtăşească" tuturor „viziunea" şi bucuria sa, dar este imposibil. Şi nu este un vis, o fantezie. „Este o descoperire a formei

esenţiale cu care natura se joacă întotdeauna şi, jucându-se, scoate în evidenţă întreaga varietate a vieţii. Dacă aş avea timp în scurta durată a vieţii mele, m-aş dedica extinderii acestei idei în toate regnurile naturii – întregului ei domeniu". Vezi Elisabeth Rotten, *Goethes Urphănomen und die Platonische Idee*, 1913.

77. Această concepţie a progresului „confuz" al naturii e inspirată la rîndul ei probabil din Diderot, *Pensees sur V' interpretation de la Nature*, §§ XII, XXXVII.

78. *Op. cit.*, V (1768).

79. De ex. voi. IV, Planşa IV.

80. Vezi *Bergson and Romantic Evolutionism* (1914) a autorului.

81. *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de Vetre* (1768), 8-10.

82. *Ibid.*, 12. în altă parte, Robinet amplifică uşor această ultimă idee: „Enfin elle [la force active] se dematerialiserait entierement, si j'ose ainsi m'exprimer, et pour derniere metamorphose elle se transformerait en pure intelligence." (în cele din urmă ea [forţa activă] s-ar dematerializa în întregime, dacă mă pot exprima astfel, şi, ca ultimă metamorfoză, s-ar transforma în inteligenţă pură.) Totuşi, adaugă el, aceasta este doar „o presupunere îndrăzneaţă pe care o face de dragul de-a o face". Această idee a fost adoptată de către Lordul Monboddo în a sa *Ancient Metaphysics* (1779-1799) şi i se poate găsi un corespondent în filozofia lui Bergson; vezi concluzia cap. III din *UEvolution creatrice*.

83. *Palingenesie*, I, 22.

84. *Ibid.*, I, 212.

85. *Ibid.*, I, 89.

86. *Ibid.*, I, 216.

87. *Ibid.*, I, 158.

88. *Ibid.*, I, 174. Bonnet crede că e posibil să nu existe nici o limită a „perfectibilităţii" vreunui animal: „Este posibil un progres continuu, mai mult sau mai puţin lent, al tuturor

speciilor către o perfecţiune mai înaltă; astfel încît toate gradaţiile scării vor varia continuu într-o proporţie determinată şi constantă: vreau să spun că *mutabilitatea* fiecărei trepte va avea întotdeauna ca temei treapta care o precedă imediat" {*ibid*.).

NOTE

Note la Prelegerea a X-a

315

1. *Elements de la Phil*. *de Newton*, I, cap. 6.

2. *Tuse*. *Disp*., I, 30: „omni in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est" (în orice situaţie armonia dintre toate popoarele trebuie socotită ca lege a naturii).

3. *Justiniani Institutiones*, I, 2, 11. Cf., *id*., § 1: „Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocatur ius gentium, *quasi quo iure omnes gentes utuntur*" (Ceea ce constituie o lege naturală între toţi oamenii, pe care adesea o respectă toate popoarele, se numeşte dreptul popoarelor, o lege de care aproape toate neamurile se folosesc). în acelaşi articol *ius gentium* şi „legea umană a naturii" sînt evident folosite ca sinonime.

4. *Fragments orMinutes ofEssays*, XVI, în *Works*, 1809, VII, 468.

5. Longinus, *Tratatul despre sublim al unui autor necunoscut*, Bucureşti, 1935, trad. C. Balmuş, cap. VII. [Lovejoy explică – *n*. *t*.]: Am socotit mai revelator să citez o versiune a secolului al XVIII-lea (W. Smith, 1770) dar să adaug redarea mai literală a ultimei propoziţii a profesorului Rhys Roberts: „Cînd oameni cu diferite ocupaţii, vieţi, ambiţii, epoci, limbi au aceeaşi părere asupra aceluiaşi subiect, atunci verdictul care rezultă, ca să zicem aşa, din unirea unor elemente discordante ne dă o încredere puternică şi de nezdruncinat în acel obiect." Longinus, spune un scriitor tipic (din cauza lipsei de originalitate) de la mijlocul secolului, „ar fi putut cu aceeaşi îndreptăţire să extindă acelaşi criteriu la toate valorile inferioare ale scrierii

elegante”. W. Melmoth cel tînăr, *Fitzosborne's Letters* (1746), 130.

6. Dl Saintsbury nu a atins, cred, punctul principal cînd scrie, *ăpropos* de *Essay on Criticism*: „Ceea ce [Pope] a vrut să spună prin « urmarea naturii» şi ceea ce *noi* înţelegem prin aceasta sînt două lucruri total diferite. Cel puţin în mod obişnuit el înţelege, ceva « care rămîne obişnuit, comun, familiar »„ (*Hist*. *of Criticism*, II (1902, 456). Acest lucru e adevărat; dar Pope îndeamnă la „rămînerea în limitele obişnuitului” doar pentru că altfel poetul nu poate spera să se adreseze întregii umanităţi.

7. *Lives ofthe Poets*: Life of Dryden, ediţia G. B. Hill, I, 433.

8. „Poetul nu numără nuanţele lalelei sau nu descrie diferitele nuanţe ale vegetaţiei pădurii; el trebuie să înfăţişeze în portretul făcut de el naturii trăsături proeminente şi izbitoare care evocă lucrul originar în fiecare minte; şi trebuie să ignore deosebirile mai mici pe care cineva poate le-a remarcat, iar altcineva nu, în favoarea acelor caracteristici care sînt în acelaşi timp evidente atît vigilenţei, cît şi nepăsării.”

9. W. Melmoth, *Fitzosborne's Letters*, 130.

10. Lucas de la Haye, *La vie de M*. *Benoît de Spinoza*; citat de Brun-schvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 333.

11. O parte din *Areopagitica* lui Milton este cea mai remarcabilă excepţie de la acest universalism din secolul al XVII-lea.

12. Pentru numeroase exemple ale acestei idei vezi R. Bray, *La Forma-tion de la doctrine classique en France*, 1927, partea a Ii-a, cap. IV-VI.

13. Formey, „Essay on the Scale of Beings”, în *Philosophical Miscel-lanies*, 1757, traducere englezească a lucrării sale *Melanges philosophiques*, 1754.

14. *Disc*. *sur la metaphysique*, IX.

15. *Monadologia*, §§ 57-58; *Philos*. *Schriften*, VI, 616.

16. *Spectator*, 519, oct. 25, 1712. Repet citatul aici din cauza apropiatei sale similitudini chiar de expresie cu acela al lui Schiller citat mai jos. (n. 19).

17. Din Partea a IV-a neterminată din *The Pleasures of Imagination*, 1770.

18. P. Reiff în *Euphorion* (1912), 591 ş. urm. într-o scrisoare către F. Schlegel din 1798 Novalis scria: „Nu ştiu dacă ţi-am vorbit deja de iubitul meu Plotin. Prin Tiedemann am luat cunoştinţă de acest filozof născut special pentru mine şi aproape m-a înfricoşat asemănarea dintre el, Kant şi Fichte. El mă mulţumeşte mai mult decît oricare din aceştia doi" (citat în Spenle, *Novalis*, 188 ş. urm., unde este analizată natura influenţei plotiniene asupra acelui scriitor).

19. *Op. cit.*, ed. Cotta, XII, 189, 188. Scrisorile au fost publicate prima oară în 1786 şi (ultima) în 1789; dar *Theosophie des Julius* din care sînt luate aici cele mai multe citate a fost cu siguranţă în parte, şi probabil în totalitate, scrisă în 1781 sau 1782. Despre datele şi sursele probabile ale lui *Philosophische Briefe* vezi Ueberweg, *Schiller als Historiker und als Philosoph* (1884), 72-96; iar despre semnificaţia acestei opere timpurii pentru înţelegerea biografiei filozofice a lui Schiller, vezi J. Goebel în *Jour. ofEnglish and Germanic Philology*, XXIII (1924), 161-172. Pare improbabil faptul că Schiller ar fi cunoscut la acea dată operele lui Leibniz în mod direct, dar ca elev la Karlsschule, el cunoscuse deja principiile generale ale sistemului leibniziano-wolffian. Despre acest subiect vezi W. Iffert, *Derjunge Schiller* (1926), 34-57.

20. *Philosophische Briefe*, ultima scrisoare; *ibid.*, 193.

21. Vezi Ueberweg, *op. cit.*, 88.

22. *Scrisori despre educaţia estetică a omului*, în *Scrieri estetice*, Ed. Univers, Bucureşti, 1981; trad. şi note Gheorghe Ciorogaru, Scrisoarea a X-a.

23. Scrisoarea a XV-a, *ed. cit.*

24. Scrisoarea a XII-a, *ed. cit.*; italicele îmi aparţin [Lovejoy – *n.*?.].

25. Scrisoarea a XVIII-a, *ed. cit.*
26. Scrisoarea a XVI-a, *ed. cit.*
27. *Gesprăch tiber die Poesie*, 1800.
28. A. E. Lussky, *Tieck's Romantic Irony* (1932), 78, 68-69.
29. *Ueber die Philosophie: an Dorothea*; în *Athenaeum*, II, I, 15-16.

NOTE

317

30. *Herzensergiessungen*, 1797.
31. *Vorlesungen iiber dramatische Kunst und Literatur*, 1809; în Sämmtl. Werke, V, 5, 15-16.
32. *Fragmente* (1798), *în Athenaeum*, I, 2, 36.
33. *Athenaeum*, III, 15.
34. *Schriften* (1837), II, 224-225.
35. *Reden*, II.
36. *Ibid.*
37. *Monologen*, ed. Schiele, 1914, pp. 72-74; unele expresii ale traducerii au fost luate din ediţia englezească a lui H. L. Friess, *Schleier-macher's Soliloquies* (1926), 76-78.
38. *Op. cit.*, ed. Schiele, 77-78.
39. *Monologen*, ed. Schiele, 30-31. Schleiermacher pare să nu fi fost conştient de vreo nepotrivire logică sau practică dintre cultivarea catolici-tăţii şi a unicităţii, acestea erau pentru el două aspecte ale aceluiaşi program.
40. *Reden*, V.
41. *Ibid.*

Note la Prelegerea a Xl-a

1. *Sistemul idealismului transcendental*, III, pp. 168-169, Ed. Humanitas, 1995 (trad. Radu Gabriel Pârvu). Vezi şi astfel de formulări ale *Iden-titătssytem-ului*, cum ar fi dialogul *Bruno* şi *Further Expositions*, ambele din 1802. Chiar şi în acestea accentul distinctiv este pus pe a doua concepţie.
2. *Op. cit. în Schellings Werke*, ed. A. Weiss (1907), III, 499.

3. Am văzut deja că nu aceasta era poziţia reală a lui Leibniz, în ciuda pasajelor care par să justifice interpretarea lui Schelling.

4. *Op. cit.*, în *Schellings Werke*, ed. Weiss, III, 493, 494.

5. Nu este clar dacă evoluţionismul metafizic al lui Oken implica în viziunea lui teoria transformării speciilor prin evoluţie naturală.

6. *Lehrbuch der Naturphilosophie*, I, 4.

7. *Ibid.*, 22. Aici se află, fără îndoială, ideea care a stat la baza acelui *temps-createur* al lui Bergson. Desigur nu vreau să sugerez prin aceasta faptul că Bergson s-a inspirat în concepţia sa direct din Oken.

8. *Ibid.*, 26.

9. *Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen*, 1812.

10. *Op. cit.*, SW, I, Partea a 8-a, 64.

11. *Op. cit.*, 81.

12. *Ibid.*, 63.

13. *Ibid.*, S.W., I, Partea a 8-a, 70.

14. *Ibid.*, *11*.

15. *Op. cit.* (1899), 187-189.

16. *The Religious Aspect ofPhilosophy* (1885), 248-249.

17. Folosesc cuvîntul „contingent” în sensul său absolut, definit de Spinoza: „Lucrurile individuale le numesc *întîmplătoare*, întrucît, din singurul punct de vedere al esenţei lor, nu găsim în ele nimic care ar stabili sau exclude existenţa lor într-un mod necesar” (*Etica*, IV., Def. 3, *ed. cit.*).

18. *Science and The Modern World*, 249. Ar trebui observat că există o sugestie cam obscură a aceleiaşi concepţii la Schelling în *Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen*, *ed. cit.*, 65.

Indice de nume

Abelard, 62-64, 68, 98, 100, 126,

263, 282 n. 7. Addison, Joseph, 104,113,152-154,
157, 158, 162, 199, 200, 206,
208, 244, 246, 283 n. 23, 290 n.
59. Akenside, Mark, 152, 219, 221,
245,246.
Albertus Magnus, 69. d'Aquino, Toma, 59, 64-69, 75,
100, 303 n. 13. Aristotel, 13, 34, 36, 40, 41, 49-52,
54,69,95, 131, 132, 134, 138,
147, 152, 190, 197, 227, 242,
277 n.5, 286 n.6. Augustin, 59, 62, 63, 74, 75, 80, 84,
94,95,131, 133,272. Averroes, 72.
B
Bacon, Francis, 93, 155. Bacon, Roger, 86. Barker, Matthew, 297 n. 74. Barnum, P. T., 197,226. Bayle, Pierre, 174, 177, 178. Bellarmino, Roberto Francesco
Romolo, 79-81. Benedetti, G. B., 288 n. 37. Bergson, Henri, 17, 18, 234, 263,
314 n. 82. Bernard de Clairvaux, 64, 80.
Blackmore, Sir Richard, 112, 113,
138.
Blood, B. P., 19. Boethius, 283 n. 26. Bolingbroke, Henry St. John, Lord,
152, 156, 159, 160, 162, 177,
186, 240, 302 n. 9. Bonnet, Charles, 152, 161, 192, 194,
196, 228, 229, 235-238, 246. Bray,R., 316 n. 12. Brooke, Henry, 202, 203. Browne, Sir Thomas, 70, 74. Browning, Robert, 27. Bruno, Giordano, 71,75,96, 98-106,
108, 115, 126, 129, 208, 245,
263, 274, 294 n. 38. Buffon, G.-L.-L., conte de, 152,
192, 227, 232, 246. Buridan, Jean, 286 n. 9. Burnet, J., 33, 34. Burton, Robert, 93. Burtt, E. A., 285 n. 4.
Campanella, 92. Cesalpino, Andrea, 190. Cicero, 55, 240, 286 n. 6. Clarke, Samuel, 125, 126, 136, 140,
141,240, 295 n. 48. Copernic, *De revolutionibus orbium*,
98. Crane, R. S., 309 n. 9.
320

INDICE
INDICE
321
Crescas, 95. Goethe, J.W., 157, 209, 232, 254,
Cusanus, Nicolaus, 70, 89, 95-97, 313 n. 76.
283 n. 18, 289 n. 56, 292 n. 22, Goldsmith, Oliver, 152, 193, 304 n.
293 n. 29.
D
Dante, 60, 61, 75, 98, 138, 208,
269, 303 n. 13. Daudin Henri, 190. Delisle de Sales, 312 n. 52. Democrit, 98. Derham, Wm, 111, 112. Dewey, John, 17.
24. Green, T. H., 43.
H
Haller, Albrecht von, 152, 166, 188,
244, 246, 302 n. 9. Hawkesworth, J., 300 n. 15. Hegel, G. F., 17. Herbert, George, 53. Herder, J. G., 152, 232.
I
Diderot, D 20, 152, 228, 231, 238, Holbach; p _H _D ^ 224
_. *314nT?1-* Q0 Hugo, Victor, 71, 126, 303 n. 12.
Digges, Thomas, 98.
Dionysius Areopagitul, 59, 60, 74,
264.
Drummond, William, 132, 137. Du Bartas, Guillaume de Salluste, Inge, W. R., 35, 73.
86.
Jacobi, F. H., 265-269. Ecouchard-Le Brun, Ponce-Denis, James, William, 17, 18, 19, 38, 261,
199, 307 n. 20. Emerson, R. W., 209, 256.
Fenelon, 135, 155, 291 n. 4.
Fludd, Robert, 81-83.
Fontenelle, B.-L.-B., 110, 111, 198.
Formey, J. H. S., 158.
Frazer, J. G., 278 n. 8.
Fuller, B. A. G., 281 n. 50, 285 n. 42.
G

Galilei, 93, 102, 103, 155. Gilson, E., 283 n. 17. Glanvill, Joseph, 105.
271. Jenyns, Soame, 163, 164, 172, 175,
304 n. 26, 307 n. 17. Joad,C. E. M.,41. Johnson, F. R. şi Larkey, S. V., 287
n. 28. Johnson, Samuel, 113, 152, 210,
212, 241, 242, 274, 301 n. 42,
315 nn. 7, 8.
K
Kant, Immanuel, 116-119,152, 160, 161, 187, 200, 201, 221-224, 246, 250, 252.
Kepler, Johann, 89-93, 102, 108, 286 nn. 11, 14.
King, William, 56, 67, 136, 151, Montaigne, 87, 102, 104, 286 n 6
152,156,177-186,207. 301 n. 39.
Knowles, T., 292 n. 13. More, Henry, 104-106, 140, 141,
156, 205, 206, 294 n. 38. Mornet, D., 20, 299 n. 8. L

Lambert, J. H., 117,152.
Lange, Joachim, 146.
Law.Edmund, i54, 172, 177-180, 182, 205, 207, 208, 292 n. 13.
Leeuwenhoek, A. van, 194, 197.
Leibniz, 51, 56, 65, 67, 121-126, 138-151, 153, 156, 172, 174, 177, 186-188, 192-195, 201, 207, 208, 212, 214-217, 219, 228, 235-237, 244, 246, 255, 264,271,274,291 n. 6, 310 n. 23.
Lenz, J. M. R., 209.
Linnaeus, 195.
Locke, John, 15, 51, 153, 157, 191, 192, 195, 226, 246, 283 n. 23, 299 n. l,306n. 2.
Lombardus, Petrus, 64.
Longinus, 241.
M
Macrobius, 55, 56, 60, 78. Maimonide, 85. Malebranche, 149, 293 n. 26. Maupertius, P.-L.-M. de, 212, 224,

232, 238, 291 n. 1. Melmoth, W. cel tînăr, 315 nn. 5, 9. Mill,J. S., 254. Milton, John, 49, 113, 116,
133-135, 137, 138, 177, 179,
293 n. 38, 316 n. 11. Molyneux, W.,290n. 57. Monboddo, James Burnett, Lord,
196,227,281 n. 38,307 n. 19,
314 n. 82. Montague, W. P., 217.
N
Nicolson, Marjorie, 308 nn. 23, 27. Norris, John, 75, 76, 77, 133, 283 n.
26, 294 n. 38. Novalis,247, 255, 316 n. 18.
O
Ockham, William, 61, 282 n. 10,
286 n. 9.
Origene, 66, 138. Ovington, Sir J., 307 n. 17.
Paine, Thomas, 92.
Palingenius, 97.
Palmer, George Herbert, 24, 28.
Parmenide, 38, 46.-
Pascal, Blaise, 106-109, 119, 199,
289 n. 56. Pearson, John, 132. Petty, Sir William, 158, 307 n. 17,
308 n. 25. Platon, 27, 32-49, 54-57, 60, 62,
63,90,124,125,147, 152, 156,
168, 194, 210, 211, 241, 245,
246, 250, 261, 269, 270, 272,
278 n. 7. Plotin, 55, 77, 80, 84, 97, 98, 101,
105, 177, 247, 269, 270, 274,
316n. 18.
Pluche, Abate, 203, 204. Pope, Alexander, 14, 16, 53, 56,
112, 113, 152, 156, 159,
161-163, 167, 168, 171, 172,
322
INDICE
176, 177, 180, 181, 183, 186, 188, 199, 219, 241,246, 300 n. 24, 302 n. 9.

Potter, G. R., 31 In. 42.
Power, Henry, 197.
Prevost, Abate, 20.
Price, L. M, 303 n. 9.
R
Ramus, Peter, 72.
Ray, John, 203.
Reynolds, Sir Joshua, 242.
Ritter, C, 33, 35, 37, 38, 278 n. 8.
Robinet, J.-B., 224-235, 238, 269.
Ronsard, Pierre de, 132.
Ross, W. D., 51, 280 n. 37, 281 n.
46.
Rotten, E, 314 n. 76. Rousseau, J.-J., 167, 196, 227. Royce, Josiah, 269, 273. Russell, Bertrand, 122, 143, 280 n.
36, 296 n. 60, 297 n. 68, 298 n.
84.
138, 142-150, 156, 176, 186, 243, 263, 274, 284 n. 36, 296 n. 61. Swift, Jonathan, 199, 240.
Tasso, Torquato, 75.
Taylor, A. E., 33,277 n. 5, 280 n.
35.
Tennyson, Alfred, 27, 183. Thienemann, A., 305 n. 1. Thomson, James, 54, 152, 200. Toland, John, 15. Trembley,A., 194. Turnbull, G., 303 n. 19. Tycho, Brahe, 89, 102, 106.
Voltaire, 20, 56, 152, 175-177, 204, 210-212, 240, 274, 291 n. 1.
W
Saintsbury, George, 315 n. 6. Santayana, G., 19, 39. ^
Schelling, F. W. J., 17, 234, 247,
263-269, 318 n. 16. Schiller, F., 152, 248-251, 259. Schlegel, A. W., 247, 253, 255. Schlegel, F., 23, 252, 253-255. Schleiermacher, F. E. D., 255, 257,
258.
Schopenhauer, A., 31. <;

Sheldon, W. H., 297 n. 74... Shelley,P. B., 18. Shorey, Paul, 37, 278 n. 8. Spencer, Herbert, 30. z
Spinoza, 49, 63, 65, 71, 122,
126-129, 130, 13p, 135, 136,-Zaag.
Wackenroder, W. H., 252.
Warton, Thomas, 242.
Webb, C. C. J., 291 n. 5.
Whitehead, A. N., 22, 27, 274.
Wilkins, John, 87.
Wolff, Christian, 65, 146, 295 n. 49.
Wolfson, H. A., 95, 280 n. 38.
Young, Edward, 70, 71, 114-116,
157,218.
gwill,
BIBLIO it JUD, „ JANĂ
„OCTAViAN GOGA”
CLUJ
Cuprins

Nota traducătorului..... 5
Prefaţă..... 9
I Introducere: Studiul istoriei ideilor..... 11
II Geneza ideii în filozofia greacă: cele trei principii..... 27
UI Lanţul Fiinţei şi cîteva conflicte interne ale gîndirii medievale... 59
IV Principiul plenitudinii şi noua cosmografie..... 85
V Plenitudine şi raţiune suficientă la Leibniz şi Spinoza.....121
VI Lanţul Fiinţei în gîndirea secolului al XVIII-lea;
locul şi rolul omului în natură.....152
VII Principiul plenitudinii şi optimismul secolului al XVIII-lea.... 174 VIII Lanţul Fiinţei şi cîteva aspecte ale biologiei secolului al XVIII-lea.....190
IX Lanţul Fiinţei în perspectivă temporală.....202
X Romantismul şi principiul plenitudinii.....239

XI Consecinţa istoriei şi morala ei.....261
Note.....277
Indice de nume.....319

has
COLECŢIA
ISTORIA IDEILOR
COORDONATĂ DE H.-R.PATAPIEVICI

Ceva din nemăsura imaginaţiei noastre s-ar dizolva daca am trăi într-o lume desăvîrşit sistematizabilă, dacă teritoriile cunoaşterii s-ar despărţi prin graniţe ferme, iar formalizarea ar echivala înţelegerea. Secolul filozofiilor fără sistem ne-a obligat să privim istoria nu atît ca listă de evenimente ordonate în timp, ci, mai curînd, ca biografie a unor idei vagabondînd prin secole şi domenii, ignorînd incongruentele şi frontierele convenţionale, devorînd deopotrivă realul şi imaginarul.

Incapabile să se fixeze în forme academice, ideile se înconjoară uneori de magia unei vieţi secrete, de cele mai multe ori surprind prin ineditul legăturilor ce le stabilesc şi ne conduc întotdeauna către codul genetic al înţelegerii noastre. Noi înşine, oamenii acestui sfîrşit de mileniu, sîntem istoria cîtorva idei încăpăţînate, pe care colecţia de faţă o propune pentru prima dată publicului românesc.

ÎN ACEASTĂ COLECŢIE AU APĂRUT

ARTHUR KOESTLER
Lunaticii
Evoluţia concepţiei despre Univers de la Pitagora la Newton
The Sleepwalkers
Traducere şi cuvînt înainte de GHEORGHE STRATAN

ELISABETH ROUDINESCO
De la Sigmund Freud la Jacques Lacan *Istoria psihanalizei în Franţa*
La Bataille de cent ans. Histoire de la Psychanalyse en France

Selecţia textelor, traducere, note şi postfaţă de G. BRĂTESCU

ALAIN BESAN^ON
Imaginea interzisă
Istoria intelectuală a inconoclasmului de la Platon la Kandinsky
L'image interdite Une histoire intellectuelle de V iconoclasme
Traducere de MONA ANTOHI
FRANţOIS FURET
Trecutul unei iluzii *Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*
Le pas se d'une illusion Essai sur l'idee communiste au XXe siecle
Traducere de EMANOIL MARCU şi VLAD RUSSO
MARELE LANŢ AL ţH^f Ş; originală c^ceitjşre, de istdrieja pr||jcipiti-lui plehitudinŞr potri^ft^rula^tot c£ este posibil capătă la un moment *âţţ* existenţă-,reia cu o serie de amplificări, ^prelegerile „Williamjimes" susţinute f de gînditorul american la WaoniWd, Actuala ediţie, are meritul de â fi prima.traducere în româneşte a unei cărţi * de Arthur p. Loyejoy. *
„"Vigoarea intelectuală, precizia critică I şi uimitoarea cunoaştere a ţoţeeea ce omenirea a gîndjt şijşi^a dori|fîn alte epoci singularizează această caiŞe. Nici un student interesat de istria, li|eratu-rii, a ştiinţei saii a filpzofjei nu o poate neglija.;'*' V- \ «...
j '':".-'. *j* ,1.. t'„ *x*:!*!
„Oamenii şint stimulaţi de idei şi ăc-^iţioneazi câ vehicule ale lpf... Q astfel. de} idee £undanieilta|[ă>este ce^ţa ma-rehji larfţV al fiinţei. Studiul profeso-«lilyi Loyejoy, U^Ste la fel de faşjcinant' „la a,cjela al naşterii şi decăderii unui jţftpeiiu fi repre^init^ de fapt, studiul îristăpîniriţ u| iemdei asupra niinţilor l^mejafeti, de-a frigul secolelo^
; ' 'V ' ' ' ' ^ Hiii » *' ' „"' *

i *fi* „ '.!' >' '.''% *Inwaark*;*'J^ariffime Notii-Urrhătoârele apariţii*;.8fîrtţut«Augu9tifrii' ftr

ISBN 973-28-07Q6;7